



«Depende del muerto...»

*En kulturhistorisk studie av hjemmebegravelser
i Den Dominikanske Republikk*

Wanda Rivera

*Masteroppgave i kulturhistorie
Høst 2008*



UNIVERSITETET I OSLO
DET HUMANISTISKE FAKULTET

«**Depende del muerto...**»

*En kulturhistorisk studie av hjemmebegravelser
i Den Dominikanske Republikk*

Wanda Rivera

Masteroppgave i kulturhistorie
Høst 2008

Prefacio

Han sido las muchas personas que han contribuido de manera directa o indirecta con la realización de este proyecto. Muchos me han servido de inspiración y muchos otros simplemente han estado ahí, apoyándome en los momentos menos gratos del proceso de escritura. Primeramente gracias a todos los informantes y protagonistas de este trabajo – tanto a los vivos como a los muertos – por sus contribuciones y por sus valiosas informaciones. Sin ellos nada de esto hubiera sido posible. Gracias por dejarme entrar en sus vidas en situaciones no siempre muy agradables.

Gracias a mi tutor oficial Arne Bugge Amundsen. Primero por su entusiasmo en el proyecto como también por su guía, flexibilidad y por la paciencia demostrada. Gracias a mi tutor no-oficial Torbjørn Ødegaard, el cual merece mucha la gloria en la elaboración de este proyecto.

Gracias también a mi queridísima profesora y amiga Line Esborg, por leer mis notas dislocadas, darme ánimos, escucharme y devolverme la sonrisa en tiempos difíciles.

Existen muchos otros amigos (en Noruega como en Dominicana) y familiares que también merecen todos mis amores por haber estado ahí, animándome, en todo este tiempo. Sin ustedes tampoco las cosas hubieran sido lo mismo. Gracias en especial a mi querida amiga Tatjana Andersen por su enorme apoyo.

Por último, pero no menos, gracias especiales a mis queridos padres, María Luisa y Bienvenido, por recibirme con los brazos abiertos y darme todo el apoyo y calor necesario mientras realizaba mi trabajo de campo, y por sus palabras de aliento cuando yo más las necesitaba. Sin ustedes definitivamente nada de esto hubiera sido posible. A ustedes les dedico cada una de las páginas de este proyecto.

Wanda Rivera
Oslo, octubre del 2008

Innhold

| | |
|--|------------|
| Prefacio | i |
| Kart | ii |
| En fortelling..... | iii |
| Innledning | 1 |
| <i>Døden som kunnskapsobjekt, en faglig oversikt.....</i> | <i>2</i> |
| <i>Den folkelig religiøsitet i RD, et historisk tilbakeblikk</i> | <i>4</i> |
| <i>Tidligere litteratur om døden i RD</i> | <i>7</i> |
| Teoretiske innfallsvinkler | 10 |
| <i>Mot et emisk og etisk ritualbegrep.....</i> | <i>11</i> |
| <i>Ritualer og tradisjon.....</i> | <i>13</i> |
| <i>Arnold van Genneps overgangsriter</i> | <i>16</i> |
| <i>Problemstillinger</i> | <i>18</i> |
| Kartlegging av empiri og metode..... | 19 |
| <i>Om kildekaping og feltarbeid</i> | <i>19</i> |
| <i>Et lite prøvelfeltarbeid i Oslo.....</i> | <i>22</i> |
| <i>Fra Oslo til Den Dominikanske Republikk</i> | <i>23</i> |
| <i>Hvor mye kan jeg egentlig vite?.....</i> | <i>25</i> |
| <i>Å skape kildene mens andres sørger.....</i> | <i>26</i> |
| <i>Presentasjon av kildene</i> | <i>27</i> |
| Når døden inntreffer..... | 30 |
| <i>Stell av avdøde.....</i> | <i>30</i> |
| <i>La mortaja eller viso.....</i> | <i>34</i> |
| <i>Å ta med ting til det neste liv.....</i> | <i>37</i> |
| <i>Avdødes posisjon og bruken av lys</i> | <i>40</i> |
| <i>El velorio</i> | <i>44</i> |
| <i>Å bære den døde ut og begravelsesprosesjonen.....</i> | <i>49</i> |
| <i>Grayferd.....</i> | <i>53</i> |
| <i>El túmbulo: Den avdødes alter</i> | <i>56</i> |
| <i>Los nueve dias.....</i> | <i>62</i> |
| <i>Den niende dag</i> | <i>67</i> |
| <i>El luto.....</i> | <i>74</i> |
| <i>Mat og drikke.....</i> | <i>77</i> |
| <i>El cumplimiento</i> | <i>79</i> |
| <i>I de gode, gamle dager.....</i> | <i>83</i> |
| <i>Med eller uten musikk?</i> | <i>86</i> |

| | |
|---|------------|
| Kalendariske dødsritualer i RD..... | 93 |
| <i>Los cumpleaños.....</i> | 93 |
| <i>El cabo de año</i> | 95 |
| <i>El banco.....</i> | 96 |
| Etterord | 100 |
| <i>Hvem bestemmer ritualenes innhold og form?</i> | 100 |
| <i>Depende del muerto.....</i> | 106 |
| Litteratur..... | 107 |
| Summary | 111 |
| Appendiks..... | 112 |

Kart¹



¹http://www.apfpasa.ch/dominicana/images/mapa_dominica.gif [02.11.2008]

En fortelling

De fleste vet hva som foregår. Huset ryddes, hvite lakener må lånes, dersom man selv ikke har slike som er egnet til denne anledningen. Mennene i huset kjøper kisten, ordner begravelsesplass på kirkegården og kjøper mat og drikke i store mengder. De legger også på den karakteristiske blå eller grønne plastikkduken over gårdsplassen og gata utenfor huset for å holde enten striregnet eller den glødende sola borte. Det kan være så varmt, og det pleier å komme så mange at plassen utenfor huset må brukes. I huset har det vært et dødsfall. Familiemedlemmer som bor langt unna, forbereder seg til å reise. Det ringes til mange andre som man antar ennå ikke vet hva som har skjedd. Naboene får sine daglige gjøremål ordnet tidligere denne dagen, ellers stopper det opp helt. De fleste skal komme til likvake utover dagen. De i nærmiljøet som på dette tidspunktet ikke vet hva som skjer, finner det selv ut eller spør rundt til de får svar:

- Vet du hva som skjer her?
- * Vet du ikke det? Fruen døde i dag tidlig.
- Ja vel, da må jeg dit. Vet du når det skal være begravelse?
- * Nei, det vet jeg ikke, men jeg skal dit for å se om jeg kan hjelpe til med noe eller for å se henne for siste gang.
- Når skal begravelsen finne sted?
- * Det må være i dag, for hun var jo syk. Jeg tror ikke at det er nødvendig å ha begravelsen i morgen når hun døde så tidlig på dagen. Dessuten er jo alle barna hennes her. Hvem skal man vente på?
- Det er klart. Da går jeg hjem og lager mat tidlig slik at jeg får tid til alt i dag. Vi sees der.
- * Ha det bra!
- Ha det!

Kvinner ordner liket. Den døde vaskes med alkohol og vievann eller bare med vanlig vann. Man må passe på at den avdøde får sin avskjed på en korrekt måte slik at de andre levende kan gå videre med sine liv. Derfor er det mange kvinner til stede, for å sikre seg at ting blir gjort på en ordentlig måte. De synger fra salmeboka. De ber for sjelen til den avdøde, og de kler liket. Hva den avdøde skal ha på seg, kan være en stor sak. Det kan være fordi døden kan ha kommet uventet, og man har ikke på forhånd har hatt tid til å ordne dette. Dessuten er det mange gamle som har sitt eget likklede liggende. Da kan de selv være med på å bestemme hvordan de som døde skal se ut. Man kan kle liket med en fin kjole som den avdøde likte, eller det kan være en nyere kjole. Men man kan også ha problemer med å bruke klær fra avdødes klesskap. På grunn av fattigdom er det ikke sikkert at man finner noe fint til denne anledningen. Da må man dekke liket med et stort og hvitt laken. I dette tilfellet var ikke klær en stor sak. Fruen lå syk lenge, og siden barna hennes visste at døden skulle komme i nær framtid, hadde de derfor sydd en spesiell kjole til anledningen.

La mortaja [likkleidet] er praktisk. Det er langt og gir ingen mulighet til å se den dodes kropp. Det må være langt nok, men dersom føttenes synes, gjør det ingenting fordi man har hvite sokker på. Man kan bare se avdødes hender med en rosenkrans på og også avdødes ansikt. Likkledet er i bomull, lett og enkelt, ingen knapper, ingen lommer, og det skal ikke sitte tett til avdødes kropp. Hadde avdøde vært mann, ville det vært annerledes, for en mannlig avdød kan ha på seg, om han hadde det, den flotte selskapsdressen sin, men også her uten knapper eller lommer, så dette er revet bort og sydd til for å tilpasse klærne til den nye situasjonen. En avdød manns likklær kan også bestå av et slips rundt halsen, men uten knute. Kroppen må være helt fri til den siste reise.

Når liket er kledd, er det neste steget å plassere det i kisten. Man må løfte det opp, og derfor er dette mennenes arbeid, men dersom de fortsatt er opptatt med sine praktiske oppgaver, kan alle kvinnene som er

tilstede, også bidra. Husets sønn vil alltid være behjelpelig med å plassere kisten med den døde i sentrum av stua. I kisten kan man legge ting som avdøde likte. Likte hun å spille kort, vil den sørgende familien legge kortene hennes i kista. Andre legger inn blomster. Dette er også en måte å dekorere kisten på. Er man overtroisk, har man gjerne ting som hindrer gjengangere. Har man barnebarn, legges gjerne bånd som er så lange som barnebarna er, for å unngå at den avdøde tar med seg barnebarna til den andre siden.

Likvaken finner sted i hjemmet. Den avdøde ville gjerne det. Likvake i begravelserbyråer føles kalde og upersonlige, mens i hjemmet er det ens egne som bestemmer hvordan avskjeden skal være. Naboer, venner, nære og fjerne slektninger er til stede. Enkelte tror at sjelen farer over begravelsesstedet og tar avskjed med alle sine. Flere steder finnes det heller ikke begravelserbyråer som dessuten er for dyre for vanlige folk.

Stua har ingenting av det den pleier å ha. Nå er den fri for gjenstander som er samlet gjennom et langt liv, alt er pakket bort i anledningen. Avdøde står i sentrum. Føttene til den avdøde må peke mot døra. Det er alltid slik, for ellers vil den avdødes sjel være igjen i huset selv om kroppen er borte. Fire lys er tent og står i kistens fire hjørner. Den avdøde må ha lys langs den mørke veien. Blomster i ulike farger er det eneste som dekorerer rommet. De fleste bruker hvite og gule krysantemum. Disse har en intens lukt, er svært dekorative og ikke minst er de billige. Familien, venner, naboer eller arbeidskolleger kjøper gjerne blomsterkroner der de uttrykker deres bånd til den avdøde: "Til min kjære venn. Jeg kommer aldri til å glemme deg."; "Hvil i fred! Fra familien/partiet/arbeidskollegene". I dette tilfellet er det bare en blomsterkrone, og det er nok egentlig mindre enn hva den avdøde hadde fortjent. Derfor finnes det fire improviserte buketter med flere farger tatt direkte fra naboenes hage eller viltblomster fra gården. Det ble satt i vann ved siden av de levende lysene. Det er sjelden at man har fire fine vaser til dette formålet. Derfor kan man registrere at det som brukes som vase kan være hva som helst. Her er hensikten viktigst.

Folk strømmer inn og ut av huset. De sitter både inne og ute. Takket være mennenes arbeid er det nok av skyggefulle sitteplasser rundt huset. Familien sørger, naboer og venner kommer inn og hilser på og kondolerer. Man gjør det med hvert eneste medlem av familien som man kjenner. Gråten og beklagelsene rundt kisten er så intens at det preger hele miljøet med en tung atmosfære. Utenfor er det en mer avslappende tone. Folk snakker lavt, hilser på hverandre og er glade for å se hverandre igjen. Altså er familien samlet igjen, og det er alltid hyggelig uansett omstendigheter. Dessuten, alle må blitt sett. Det kan være alvorlig å ikke være der når dine nærmeste trenger deg.

Rundt den døde er det som sagt mye gråt og fortvilelse, men samtidig er det sang og bønn. Hadde den avdøde og hennes familie tilhørt en annen trosretning enn katolisismen – det er jo denne som er mest dominerende i landet – da hadde det vært andre bønner og andre sanger. Katolske søstre synger og ber rundt liket.

Hvor lang tid man våker over liket, er avhengig av hvor mye det tåler å være ute, og hvor lenge det tar for at familien og vennene får samlet seg. Som regel bruker man om lag ett døgn til likvaken. Slik sikrer man seg også mot å begrave en levende dersom dødsårsaken var naturlig. Det er i alle fall hva folk føler. En kan reagere på dette, men der forestillinger om det magiske og det reelle går hånd i hånd er det viktig å merke seg slike detaljer.

Matservering og kaffeservering er også en viktig del av dagens oppgaver. Folk i lokalmiljøet tar gjerne på seg denne oppgaven i tillegg til at et familiemedlem holder et slags oppsyn med dem. Alle tilstedeværende

må ha noe å drikke – kaldt vann, saft eller en ekstremt søt kaffe. Det må være nok til alle, ellers det blir nærmest en skam for familien om de ikke serverer dette.

Dagen kan være lang om man sitter og venter på at tiden for å dra til kirkegården og begrave den avdøde. Nå har det nesten gått åtte timer siden dødsfallet, og det er nok noen timer igjen. Utover ettermiddagen kommer alle som ikke har kommet tidligere. De passerer foran kisten og ser en stund på den avdøde: ”Hun ser fredlig ut.”; ”Hun så fin ut, pen og stilig,” sier de senere. De fleste besøkende er kledd i samme farge. Hvitt og svart, menn med hvite skjorter og svarte bukser er i flertall. Kvinnene har en fleksibel kombinasjon av de to fargene. På samme måte som den blå duken, antyder deltagernes kleskode at noen har avgått ved døden.

Tiden for å begrave den avdøde har kommet. Nå er det folk rundt omkring i hele huset, de går ut og inn. Kisten bæres ut av huset, og alle forbereder seg til det. Man legger av gårde på veien til kirkegården. Det skal bli et kort stopp i kirken som er langs veien. Det er ikke alltid man gjør dette. Noen frakter kisten direkte til kirkegården. Hvor katolsk den avdøde var, eller avdødes familie er, bestemmer dette med et besøk i kirken. Det er mennene som bærer avdøde ut av huset og fram til kirkegården. Det er kun menn som var nært knyttet til den avdøde som tar på seg denne oppgaven. De pleier å være mange, og hvis strekningen er lang, da bytter de på å bære seg imellom. Blomstene tas med, og prosesjonen stopper trafikken. Om de har bestemt seg for å gå til fots med kisten eller bruke biler, er avhengig av hvor langt av gårde kirkegården er fra huset. Likevel skjer dette sakte. Når man er fremme, da kommer det siste emosjonelle øyeblikket. Følelsene tar overhånd. De som har vært opptatt med det praktiske, er nå klare for å ta farvel med sin kjære. De som har grått hele dagen, har ingen tårer igjen. Arbeiderne fra kirkegården prøver å forkorte prosessen. De er der for å gjøre jobben sin og passe på at alt gjøres riktig og at familien blir fornøyd. Så går selve begravelsen mot slutten, og man har slik sørget for at den døde helt kan forlate det jordiske livet. Nå skal sjelen hennes vandre ut og inn i ni dager, for da å si farvel for en stund, for etterpå å komme, men bare om noen roper på henne...

Wanda Rivera
Oslo, juni 2007

Innledning

Allerede da jeg begynte å studere kulturhistorie ved Universitetet i Oslo, var jeg fascinert av hvordan folkelige trosforestillinger, verdensbilder og handlingsmåter kan ha så mange likhetstrekk fra en kultur til en annen eller fra et samfunn til et annet. Mitt første emne i kulturhistorie var ”Ritualer og overganger”, men det var først med lesningen av døden som studieobjekt, at min nysgjerrighet på temaet ble vekket. Dette utviklet seg videre til et ønske om å skrive om døden i mitt hjemland, Den Dominikanske Republikk (RD) og har nå materialisert seg i denne avhandlingen som jeg kategoriserer som et empirisk ritualstudium av død og gravferd i RD. Denne avhandlingen tar således for seg ritualer ved dødsfall og under selve gravferden i RD, og som en avgrensning velger jeg å ta utgangspunkt i hvordan en hjemmebegravelse utformes og utføres.

Min intensjon har vært å systematisere materialet slik at det både kan beskrives og analyseres samtidig. Målet med å beskrive handlingsforløpet rundt døden, er å få innsikt i aktørenes verdensbilde og trosforestillinger. Dette handler også om hvordan tradisjoner bevares og fornyes. Samtidig egner det innsamlede kildematerialet seg til å belyse både endringer og kontinuitet rundt dødsritualer over tid, dvs. forholdet mellom handlinger som en gang *var* og handlinger som *er* bevart. Et tidsperspektiv vil derfor alltid ligge til grunn i denne studien. I de fleste tilfeller har aktørene og/eller informantene selv vært opptatt av hvordan noen handlinger rundt dødsritualer har vært stabile eller uforanderlige, mens andre handlinger har skiftet eller mistet sin betydning i løpet av de siste årene. Kildene til denne kartleggingen av dødsritualer i RD vil fortrinnsvis være hentet fra informanter som har sine erfaringer fra det 20. og 21. århundre.

En slik studie av dødsritualer vil også skape en meningsdimensjon rundt hvordan folk flest forholder seg til døden og gravferden, både på kollektiv- og individnivå. I RD finnes det ennå en tydelig gruppeorientert måte å forholde seg til begravelsesritualer på. Men på den andre siden spiller også individet en aktiv rolle i hvordan handlinger rundt dødsfall utføres og endres. Derfor vil det være også mulig å fortolke enkeltindividets sammensatte trosforestillinger og holdninger til døden.

Videre kan uttrykket «*depende del muerto*» [(det som) er avhengig av den døde] være med på å omforme rituelle handlinger rundt døden og gravferden. Uttrykket *depende del muerto* er brukt av flere informanter. I håp om å gi dødsritualet et personlig preg, tilpasser aktørene de rituelle handlingene. Samtidig sammensmeltes individets handlingsmåte med kollektivets normer og forventninger. Det handler videre om samspillet mellom individ og

kollektiv, som er nært knyttet til hverandre – et samspill som omformes i hverandre, gjerne på en normativ måte.

Døden som kunnskapsobjekt, en faglig oversikt

Selv om det i dag finnes både likheter og parallellhandlinger i måten man håndterer og opplever døden i Norge eller Vesten i forhold til RD, er mye annerledes. Et fellestrekk er imidlertid at døden i et rituellt perspektiv er gjenstand for fortolkninger. Min største inspirasjon til døden som studieobjekt ble dannet ved å lese boken *Å leve med døden* av folkloristen Bjarne Hodne (1980). Boka gir et tilbakeblikk på hvordan døden artet seg i det norske bondesamfunnet på 1700- og 1800- tallet. Forfatteren viser ikke bare til dødsritualer i en bestemt tidsperiode, men tar også opp de sosiale aspektene ved dødsfall i et lokalmiljø hvor levekårene var vanskelige pga. dårlige helseforhold, og hvor det ellers var harde livsvilkår. Folks handlingsmåter og deres magisk-religiøse verdensbilde preget måten man håndterte døden på, fra dødsøyeblikket til gravølet. Hvert dødsfall hadde en sosioøkonomisk og sosiokulturell kontekst. I følge Hodne påvirket denne konteksten menneskets handlingsmåter og holdninger til døden. Hvert individ samhandlet med andre i en større sammenheng, og derfor er forholdet mellom individ og kollektiv sterkt representert i boka. Noe av det viktigste som kommer fram i Hodnes bok, er måten synet på døden har endret seg over tid.

Mentalitetshistorikeren Philipp Ariès har også vist i sin bok *Døden i Vesten* (1977) hvordan holdninger til døden og dødens riter har forandret seg over tid i Vesten. Ariès har gjort en studie av døden fra middelalderen og fram til den siste halvdel av 1900-tallet. I perioder var døden synlig, og i andre perioder var den tabuisert. Døden har alltid vært kjent og nær, men samtidig også mystisk og fjern. Alle må forholde seg til døden, og man gjør det ved å skape og forholde seg til ritualer. Ariès lanserte begrepet den ”omgjengeliggjorte død” for å vise endringer i holdninger til døden synkront og diakront. Ariès sitt studium av døden har påvirket mange senere tilsvarende studier, som både kritiserer hans arbeidsmetoder og kildemateriale, men også fordypet eller nyanserer temaet ut fra ulike perspektiver.

Mennesket kan ikke alt om døden, og derfor skaper man ritualer rundt det ukjente. Dette ble også påvist i Olav Agedals antologi *Døden på norsk* (1994). Her legges det vekt på det kulturelle rundt døden i lys av flere innfallsvinkler. Døden er ikke bare livets avslutning, det er også noe kulturelt i den. Hvert eneste bidrag i boka peker således på døden som noe som er kulturelt bestemt. Derfor gir den kjennskap til individets holdninger

og verdier til bestemte tider. Det er også en slik vinkling som preger denne oppgaven. Døden er plassert innenfor en kulturell kontekst, i Den Dominikanske Republikk, og ut fra denne konteksten kan man deretter plassere aktørene og deres handlinger.

Dødsritualer i RD har også gått gjennom endringer – som de også har gjort i Vesten. Derfor har i dette arbeidet ligget et ønske om å få tak disse endringene gjennom et før og nå perspektiv. Denne oppgaven skal ikke diskutere Vestens måte å håndtere døden på vs. RD. Men man ser ofte åpenbare paralleller mellom ritualutøvelse i det gamle europeiske bondesamfunnet og i dagens RD. Dødsritualer er ikke det de var i Norge, både på godt og vondt. Boka *...alle like, både fattige og rike? Død og begravelse i Østfold-tradisjonen* (1990) av folkloristen Arne Bugge Amundsen viser hvordan 1800-tallets Norge forholdt seg til døden i et spesielt fylke. Empirisk sett kan man sammenligne tradisjoner og rituelle handlinger ved dødsfall i 1800-tallets Norge med nåtidens dominikanske tradisjoner, og man kan finne mange likhetstrekk selv om man opererer i ulike tidsrom. Dette sier mye om hvordan ritualer som studieobjekt kan brukes for å få kunnskap om komparative forhold. Dødsritualer fungerer som tradisjon, og tradisjon traderes og fornyes avhengig av samfunnets sosioøkonomiske utvikling og, som konsekvens, samfunnets sekularisering. Et samfunn med lav økonomisk utvikling kan ha synligere og mer markerte ritualer ved livets slutt.

En ny studie av dødsritualer vil dermed bidra til nye kunnskaper om en annen kultur. Her forstås kultur for det som ”integrerer individet i kollektivet; men også det, der tillader individet at sette seg ud over sit kollektivs begrænsninger. Kultur er individuelt skaberværk, men også dettes kollektive forudsætninger og tilegnelsesmuligheder.” (Fink 1988:21). I 2004 leverte religionshistorikeren Cora Alexa Døving sin doktoravhandling *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*. Formålet med avhandlingen var å studere begravelsesritualene blant den norsk-pakistanske befolkningen i Oslo innefor en migrasjonskontekst, der det sosiale rundt ritualene sto i sentrum. Avhandlingen bidrar til en større forståelse av hvordan norsk-pakistanere forholder seg til døden, selv om de ikke befinner seg i Pakistan. Ved å lese om hva som gjøres ved et dødsfall i denne gruppen, kan man få bedre innsikt i både hvordan de forholder seg til døden og om deres verdensbilde for øvrig. Samtidig kontekstualiseres hva de sosiale aspektene døden innebærer for norsk-pakistanere. Man lærer å ikke ta for gitt at den vestlige måten å forholde seg til døden på vil være den samme selv om ritualhandlingene finner sted i Vesten. Dominikanere i Norge er ingen stor gruppe ennå. Deres norske migrasjonshistorie er forholdsvis av nyere dato, men er sterkt økende. Hittil har det ikke vært mange dødsfall innenfor denne gruppen,

men behovet for å forstå deres forhold til døden og tradisjoner omkring dødsritualer vil etter hvert bli nødvendig.

Den folkelig religiøsiteten i RD, et historisk tilbakeblikk

I feltarbeidsperioden prøvde jeg etter beste evne å finne litteratur om dødsritualer i Den Dominikanske Republikk (RD). Hensikten var å skaffe meg oversikt over hva som tidligere var skrevet om temaet, og innenfor hvilke fagtradisjoner dette kunne ha vært gjort. Snart forstod jeg at det finnes få studier som tar for seg dødsritualer i RD som et kulturelt uttrykk. Jeg fant fram til enkelte etnografiske og antropologiske studier som berører temaet som en del av den folkelige religiøsiteten. Disse har som utgangspunkt at det i den folkelig religiøsiteten finnes en sterk tro på et nært forhold mellom de levende og de døde.

Dominikanske forskere har tilsynelatende vært både fascinert og opptatt av *la religiosidad popular* [den folkelige religiøsiteten] og dens forskjellige magisk-religiøse riter. Noen av disse studiene er preget av elitens syn på det folkelige. Det vil si en elite som beskriver de *andre* ut fra en vestlig måte å tenke på, selv om forfatteren selv er født i RD. Dette er ikke kun et dominikansk fenomen, men noe som preger hele Latin-Amerika og andre deler av Karibia, der man har så tydelige spor fra kolonitidens slavehandel og slavedrift. Som tidligere spansk koloni har RD også slike trekk. RD var den første øya som Christopher Columbus kom til i 1492, og der holdt spanjolene til mens de forberedte ny kolonisering av *la tierra nueva* [den nye verden]. Spanjolene tok med seg både sin etablerte religion – katolisismen – og den ikke så etablerte religionen – troen på svart magi eller folkelig religiøsitet. Begge har påvirket menneskets trosforestilling og verdensbilde i RD siden slutten av 1400-tallet. Men den offisielle katolisismen har gjerne undertrykket andre former for religiøsitet.

Slavehandelen preget også kolonitiden. De fleste slavene fra den tiden kom opprinnelig fra det vestlige Afrika, fra Ghana i nord til Angola i sør – som er dagens Kongo, Togo, Benin, Nigeria, Guinea og Kamerun. (Soto 2004:23f; Andújar 2006:45ff; Deive 1996:79ff). Dagens dominikanske kultur har sine røtter i både den spanske innflytelsen og i det tankesettet som slavene – med sine forskjellige opphav – tok med seg. I tillegg finnes rester av de indianske skikkene som befant seg der da spanjolene kom. Folk flest er bevisste på at røttene i landet er en blanding av flere kulturer, og at denne blandingen er årsaken til bruken av flere ulike elementer under dødsritualer. En informant fortalte:

Vi dominikanerne har flere kulturer; den franske, den indianske, den afrikanske og den spanske. Disse hadde forskjellige tro. Hvis en indianer ble syk, gikk han til en trollmann, og afrikanerne hadde også sin trolldom, men det var de spanske som tok med seg kristendommen. Og da blander vi alt sammen (FB:83).

Historisk sett har den afrikanske fortiden i RD ofte blitt fortiet, mens det spanske og det europeiske blitt framhevet. Man har dermed over tid skapt motsetninger mellom det ekte og uekte, mellom det primitive og siviliserte, for å undertrykke det uønskede, dvs. det som har sin opprinnelse i det afrikanske. Som et motstykke til dette har man søkt å gjenskape en helhetlig kulturell identitet med elementer fra det europeiske, det indianske og den afrikanske fortiden. Antropologen Carlos Andújar hevder i boken *La presencia negra en Santo Domingo. Un enfoque etnohistórico* [Den svarte tilstedeværelsen i Santo Domingo. Et etno-historisk tilnærming] (2006) at ”Når man definerer vår identitet, verdsetter de dominerende sektorer i grunnen den spanske arven eller i beste fall den europeiske. Deres referanser til et sosiokulturelt preg fra pre-kolombianske sivilisasjoner innebærer påskudd og romantiske alternativer.” (Andújar 2006:15; min overs.). Dette henger også sammen med at den folkelige religiøsiteten i landet og dens assosiasjoner til *lo negro* [det svarte/det afrikanske] har vært preget av intern tabuering blant den intellektuelle eliten (Tejada 1995; Andújar 2006). Ytterligere ligger det også en annen redsel som relateres til *lo negro* i landet, nemlig det som har sin opprinnelse fra nabolandet Haiti som i perioden 1822–1844 hersket over RD. Men det er kun fra 1970-tallet og framover at man i RD begynte å bli opptatt av diskusjoner om dette temaet (Andújar 2006:16f).

I slavetiden og i de nærmeste årene deretter var andre former for religiøsitet enn den katolske forbudt. Dette skapte på sin side en annen type *religiosidad*. Det er velkjent at mange slaver beholdt sin afrikanske tro og religiøse praksis ved å tilpasse disse til den katolske troen. Til tross for at slavene ble tvangsdøpt, og at man i det offentlig rom krevde av dem å være katolske, ble mange av deres ritualer bevart. Spesielt i områdene rundt de store sukkerrørsplantasjene fantes det store grupper av dem (Andújar 2006:95; Davis 2004:84). All religiøs praksis i denne perioden, som ikke falt under den katolske læren, ble sett på som diabolsk og uønsket, og kolonistene utarbeidet den velkjente lovsamlingen *Código negro* [De svartes lover]. Dette fikk som konsekvens at i de fleste tilfeller der man i dag omtaler den folkelige religiøsiteten i RD, knyttes dette til voodoo. For folk flest går de to fenomenene hånd i hånd, og de kan derfor være vanskelig å skille. Selv om det er religiøs frihet i landet, og man kan snakke om pluralistisk religiøs tilhørighet, blir voodooen stigmatisert og mystifisert: ”Derfor finnes det ikke templer, sammensatte prosesser for

innvielse; heller ikke åpne og massive manifestasjoner i offentligheten. Voodooen måtte forenkles, symboliseres og kodifiseres maksimalt. For at den skulle overleve, måtte den ha mange elementer som legitimerte den.” (Tejada 1995:48 min overs.).



To forskjellige eksempler på den folkelige religiøsiteten i RD. Helgenkult vs. kult til de døde på kirkegården
Máximo Gomez i Santo Domingo.

Alfred Metraux, i det nå klassisk verket *Vodú* (1958), har gjort et grundig etnologisk studium av den haitianske voodooen. Han har definert voodoo som ”et sett av felles trosforestillinger og riter med afrikansk opphav, som nært forbundet med katolske praksiser omformer religionen til de fleste bønder og byproletariat fra Den Haitianske Republikk.” (Metraux 1958; min overs.). Denne definisjonen er blitt brukt av flere forfattere som skriver om den dominikanske voodooen. Det må legges til at den katolske tro er landets offisielle religion, selv om man kan snakke om religionssynkretisme. Katolisismen er heller ikke alltid lett å avgrense fra den folkelig religiøsiteten. Man har til slutt valgt å atskille den dominikanske folkelige religiøsiteten og voodooen fra den haitianske, og opererer med en diffus linje mellom de to første og et klart skille til den siste. Men allikevel innebærer et slikt skille en legitimering av den magisk-religiøse praksisen som har sitt opphav i den afrikanske kulturen. Man kan dermed ha en større referanseramme som peker på likhetstrekk mellom den dominikanske religiøsiteten – med sitt institusjonaliserte katolske preg – og voodoo – omformet av historiske forhold. På denne måten kan man også si at voodoo og folkelig religiøsitet virker som synonymer og omtales om hverandre.

Tidligere litteratur om døden i RD

I lys av problemstillingen i denne avhandlingen er det lite relevant å skille mellom begreper som folkelig religiøsitet i forhold til voodoo og dominikansk voodoo i forhold til den haitianske voodoo. Men likevel må dette nevnes fordi det er umulig å studere synet på døden og gravferd i RD uten å ha et sideblikk både på de historiske forholdene og begrepsbruken rundt den folkelige religiøsiteten. Isteden refereres det til en bred synkretisme i det religiøse livet i landet. Som sagt kan man ikke hevde at det finnes noen form for total folkelig religiøsitet i RD. Samtidig har noen forfattere prøvd å studere den folkelige religiøsiteten for å skape en nasjonal identitet. Som i andre samfunn ble det *autentiske* og ekte søkt for å hevde det nasjonale blant *folk*. Og folk er, i denne sammenhengen, den dominikanske landarbeideren som gjennom sine magisk-religiøse ritualer håper at gudene hjelper ham til å overleve i sin virkelighet (Tejada 1995).

En av de mest seriøse og gjennomførte arbeidene innenfor den folkelige religiøsiteten i RD er gjort med boka *Vodu y magia en Santo Domingo* [Voodoo og magi i Santo Domingo] (1996) av sosialantropologen og historikeren Carlos Esteban Deive. Boka drøfter synet på voodoo og magi med et innenfra – voodooens strukturer, ritualer og handlingenes symbolske betydninger – og et utenfra perspektiv – de historiske forhold, og hvordan den har overlevd. Samtidig er Deive opptatt av å svare på hvordan dette har oppstått, og hvorvidt den er rotfestet i deler av samfunnet. Forfatteren ser dette fenomenet i lys av det fortidige slaveriet og kolonialismen for så å plassere det i nåtid som en kulturell praksis. Hans ideologiske mål er å bekjempe tabuering og bekrefte at selv om man har prøvd å undertrykke voodooen i RD gjennom tidene, så finnes den likevel. Han mener også at denne undertrykkelsen skyldes frykten som ligger i å ligne på nabolandet Haiti. Likevel finnes det to typer voodoo på øya, den haitianske og den dominikanske, og den siste er influert av den første.

Deive påstår at den folkelige religiøsiteten ligger som en paraply over innbyggernes verdensbilde, men den samme folkelige religiøsiteten kan heller ikke omtales som homogen siden Deive anser dette som voodoo praksis. Man kan konkludere med at det religiøse verdensbildet som finnes i RD, er delt i bredde og i dybde, og kan variere sterkt. For det som til slutt er bestemmende, er likevel hvilken praksis folk flest identifiserer seg mest med i hverdagslivet. Det er slik jeg forholder meg til hans måte å se døden og gravferden på. Han omtaler temaet i forskjellige deler av boka, men det drøftes kun over tolv sider. Man kan ikke utelate døden og synet på et liv etter døden hvis man skal studere voodoo og synet på magi i RD, men man kan gjøre det omvendt. Han tar utgangspunkt i både Arnold van

Genneps overgangsriter og ”frykten for urenheten” gjennom tabuering av handlingen omkring dødsritualet (Deive 1996:353ff). I forhold til mitt eget kildemateriale er Deives forskning benyttet som en utfyllende og til dels en kontrasterende faktor når jeg selv mangler data.

I 1996 utga antropologen Carlos Hernández Soto verket *Morir en Villa Mella. Ritos funerarios Afrodominicanos* [Å dø i Villa Mella. Afrodominikanske begravelsesritualer]. Denne boken er den eneste jeg har funnet som behandler dødsritualer. Den er avgrenset både sosialt og geografisk. Soto studerte dødsritualer innenfor en bestemt gruppe i Santo Domingo, nemlig de som med i brorskapet *La cofradía del Espiritud Santo* [Den hellige brorskap] (som er registrert på Unescos kulturelle verdensarvsliste). Han beskriver de forskjellige handlingene og deres sosiale betydning ved et dødsfall innenfor denne gruppen. Her er musikk og gamle tradisjoner ved døden nøkkelen til gruppens identitet. Forfatteren tar som utgangspunkt van Genneps tredelte riteteori – atskillelse, liminal- og integrasjonsfase – og peker på samhandlingen mellom individ og kollektiv. Han analyserer dødsritualer som noe kollektivt, hvor individet er underordnet kollektivet som tar for seg hovedansvaret for ritualer rundt døden. Ved å delta aktivt i dødsritualer, hindrer individet at den døde kommer tilbake i form av gjengangeri til det kollektive. Dette er den såkalte separasjonsfasen. Den liminale fasen er representert i de forskjellige seremonier kollektivet gjør for å hjelpe den døde på sin vei til en annen tilværelse. Til slutt har man integrasjonsfasen der både de døde og de levende har normalisert sin nåværende tilstand. Han henter også inspirasjon fra Victor Turners teori om ritters symbolverdi, for igjen å påpeke ritualenes betydning. Soto beskriver og analyserer dødsritualer i RD på gruppenivå og som noe som er kulturelt bestemt. Endringer er han veldig lite opptatt av fordi tradisjonen hindrer disse.

Så langt vil jeg derfor hevde at forskningen rundt dødsritualer og gravferd i RD hittil kan betraktes som et nytt felt innenfor kulturstudier, hvor det ennå er et stort rom for ny forskning og nye fortolkninger. For døden er allestedsnærværende i RD. Man hører den rytmiske *merengue* [dominikansk populærmusikk] med døden som tema i sangen. Like fullt danser folk, og like glade er de til tross det dystre innholdet i sangen: «La meg død i fred»; «Om jeg dør for deg, gjenganger skal jeg bli. Og jeg skal skremme deg og jeg skal ta deg...»; «Åh Herregud, Martin døde og jeg viste ikke det!». Slike eksempler er det mange av, men media er også med for å skape et åpent forhold til døden. Man kan se gravferder på TV'en uten at folks følelsesutbrudd er sensurert. Til slutt har man døden i litteraturen. Man kan lese teaterstykket *El teatro de la muerte* (2006) [Dødens teater] og opplever holdninger

til døden og til den *ukjente* verden som ennå ligger veldig rotfestet i deler av den dominikanske kulturen.



Eksempel på den religiøse synkretismen. Kirkegård i Santo Domingo (se utsnitt under).



Eksempler på den folkelige religiøsitetens ulike opphav:
Katolske, afrikanske og indianske helgenbilder.

Teoretiske innfallsvinkler

Siden mennesker ved livets slutt til alle tider har hatt et behov for å ta et endelig farvel, har samfunnsteoretikere ansett handlinger ved dødsfall som et ritual eller en rituell handling. Men så fort man betrakter bestemte handlinger som rituelle, kan man videre forstå at det i ritualene finnes en stor kompleksitet. Det er mange tråder som må knyttes sammen for at en bestemt handling kan kalles et ritual. Det handler ikke bare om hva man rent praktisk gjør, men også hvilke verdier man tilsetter selve handlingen, det vil si normbaserte og kulturelt bestemte verdier. Dermed kan man si at det man kaller for rituelle handlinger er bundet i samfunnsmessige normer og kulturelle forutsetninger. Rituelle handlinger må også kunne gjentas og bevarer, både i form og i tid. Derfor snakker man om at ritualer har et tradisjonsknyttet element. Samtidig kan ritualer betraktes som en praksis, noe man gjør annerledes i forhold til det man vanligvis gjør. Og siden disse handlingene varierer også innenfor sine egne former, vil det si at tradisjonselementet også er under konstante endringer. Men hvis et ritual er en praksis, og denne praksisen utføres med stor grad av fleksibilitet – noe som både kan gjentas og ikke gjentas, det kan både utføres som utelates – vil denne fleksibiliteten gå utover selve praksisen. Kan man fortsatt kalle en bestemt handling eller praksis for ritual? Det er vanskelig å gi et entydig svar. Derimot kan man ha andre typer diskusjoner omkring begrepet ritual.

Ritualbegrepet har, på lik linje med andre begreper – f. eks. kultur, tradisjon, erindring, osv. – fått sin egen historie. Dette har også betydd et skifte av mening og betydningsinnhold i forhold til hva slags forskning det er benyttet i. Man kan lenger ikke bruke ritualbegrepet uten å avklare, avgrense eller mene noe om det. Man må si hva det *betyr* i forhold til problemstillingen man er opptatt av.

I antologien *Ritualer. Kulturhistoriske studier* (2006), som viser en del av utviklingen av forskningen på ritualer innenfor kulturstudier i de siste årene, skriver Arne Bugge Amundsen innledningsvis om ”«hvordan ritualene ble ritualer»... Det betyr dypest sett at man setter selve begrepet ritual under press, forsøker å finne ut hvordan det har blitt til, og undersøker hvordan det har vært med på å forme vår tids akademiske og hverdagslige språkbruk.” (Amundsen 2006a:8). Bidragsyterne har her eksaminert – med den komplekse empirien som basis – hvordan man har formet og omformet ”handlingsmønstre og talerformer som de har forsøkt å forstå og fortolke i lys av et ritualbegrep.” (Amundsen 2006a:7). Forfatterne opererer gjerne med et annet, og kanskje en litt mer fleksibel innfallsvinkel, nemlig *det rituelle perspektivet* som kan hjelpe forskeren med å belyse en

problemstilling som ofte er nært knyttet til det å finne ut *noe* om menneskets virkelighet. Dette vil si at ritualstudier ikke lenger handler om hva et ritual *er* eller ikke er. Det handler om fortolkninger av hva et ritual *kan være*. ”Teorier og begreper – for eksempel om ritualer – kan hjelpe til med å stille spørsmål, men de fanger ikke opp alle svarene som erfaringer, handlinger, kilder og observasjoner kan synes å kreve.” (Amundsen 2006a:10). Resultatet er at i mange tilfeller, blir man lett fanget i egne kategoriseringer.

Generelt opererer forskere med kategorier for å beskrive og analysere samfunnsmessige problemstillinger. I boken *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) skriver Catherine Bell at forskningen på ritualer i den siste halvdel av 1900-tallet har blitt brukt for å kartlegge diverse måter å studere sosiokulturelle sammenhenger på. Ritualer har blitt sett på som et dynamisk og analytisk middel innenfor studier i religion, kultur, antropologi og sosiologi. Fra å være en tilnærming, som en hjelper til å forstå bestemte handlinger eller praksiser, har ritualstudier blitt et eget studieobjekt; dens fokus er blitt rettet mot ritualer i seg selv, hevder Bell (Bell 1992:3). Forfatteren er opptatt av å finne ut hvor *ritualproblemet* ligger i teorier og ritualstudier. Ritualer har blitt brukt retorisk av teoretikere for å underbygge eller poengtere øvrige kategorier (Bell 1992:13f). Derfor har ritualstudier blitt en sirkulær, teoretisk diskurs mellom ideer og handlinger; ”this dichotomization facilitates a focus on action per se and on ritual as a type of action, it unwittingly structures the whole discussion of ritual around a series of oppositions, including an opposition between the theorist and the ritual actors.” (Bell 1997:80). Bells punkter kan forstås først ved at ritualbegrepet nødvendigvis forandrer mening avhengig av konteksten det er brukt i; og mening skapes gjennom aktørers ritualiseringer – en måte individer benytter for å bearbeide maktrelasjoner i sitt miljø – og praksiser; og dette oppleves kroppslig. Samtidig som begrepene mening endrer seg over tid, endrer også synet på disse begrepene seg, både for dem som bruker den teoretisk og for dem som bruker dem i praksis. Det vil si at ritualbegrepet, på samme måte som det betegner handlinger, er mangfoldig, både i mening og innhold.

Mot et emisk og etisk ritualbegrep

Catherine Bell har problematisert forskningstradisjonen på studier av ritualer som både objekt og subjekt (Bell 1992). Man kan på en annen side komme til det man kaller den *emiske* vs. den *etiske* bruken av begrepene i vitenskapelig forskning. Begrepene er inspirert av språkvitenskapens skille mellom fonemisk og fonetisk: Fonemiske analyser ”klassifiserer

lyder ut fra den interne funksjon de har i språk, fonetiske etter de akustiske egenskapene som sådan” (Geertz 2001:290). I artikkelen ”Den nye kulturhistorien – mellom antropologisk og estetisk kultur” (2000) viser John Ødemark hvordan man, ved å legge flere analytiske perspektiver (kategoriseringer) til grunn, øker forståelse av begrepene. Selv om hans diskusjon kun forholder seg kun til nyere kulturhistorie, er det essensielt i denne artikkelen at etiske og emiske opposisjoner hjelper en å finne mening i begreper. Hans diskusjon, preget av språkfilosofisk teori, handler om å finne ut hva det er som menes med ny kulturhistorie, og hvordan mange meninger kan benyttes ved bruk av et samlebegrep. Det peker også på den flertydige bruken av begreper i samfunnsstudier. Viktig i denne sammenhengen er å prøve å plassere ritualbegrepet i en lignende kontekst.

På denne måten kan man si at ritualbegrepet også kan være motpoler mellom emiske og etiske analyser. Den emiske siden gir forståelse ut fra aktørenes egne perspektiv. ”Slik artikulterer den ”emiske” beskrivelsen seg med aktørenes egne ”erfaringsnære” vokabular, den forsøker å se verden gjennom de meningsutskillende ”kriterier” – ord, fortellinger, tegn, riter eller symboler – som informantene selv benytter.” (Ødemark 2000:30f). Aktørenes egen definisjon på hva de gjør og hvorfor de gjør det de gjør ut fra deres egen begrepsspråksforståelse og forestillinger er hovdepøeng i emiske analyser (Slettan 1994:36f; Ødemark 2000:30ff; Geertz 2001:290). Som motsats, men ikke nødvendigvis adskilt, står den *etiske* analyse. Den er erfaringsfjern (Geertz 2001:291) og tar som utgangspunkt ”de objektive konstaterbare enheter” som er rettet mot ”kulturens ytre former og forsøker å være objektiv i registreringen” (Slettan 1994:37) av det fenomenet man studerer. Den etiske analysen handler om å forsøke å være objektiv i skillene mellom den som studerer og det/dem som er studert (Ødemark 2000:30ff). Den som studerer bruker begreper ”for å fremme sin vitenskapelige, filosofiske eller praktiske målsetning.” (Geertz 2001:291). På samme måte peker dette på ideen om at aktørene skal forstås i det miljøet de samhandler i og ikke bare ut fra et vitenskapelig utgangspunkt. Ved å uttrykke informantenes erfaringer og synspunkter på en bestemt handling, kan den emiske analysen komme fram, og disse motpolene kan kun få mening når de står sammen. Derfor har det blitt forsvarlig å bruke ritualer som et sammenfattende og analytisk begrep for å kunne si noe om menneskets virkelighet i tid og rom (Amundsen 2006a), selv på bekostning av en teoretisk og forutbestemt *sirkulær* diskurs, slik Bell hevder (1992:viii).

Dominikanske dødsritualer i et emisk perspektiv blir her benyttet ut fra informantenes utsagn. Jeg har søkt å ta vare på deres gjentakelser og overdrivelser, for å formidle deres erfaringer – altså deres erfaringsnære virkelighet. Språket, som jeg har forsøkt å bevare så

nær kilden som mulig, blir på denne måten en videre vei til forståelse av meningen. Det etiske vil gi mulighet til å bruke begreper og kategorier fra tidligere forskning (på ritualer) – i et konstruert teoretisk rammeverk. Denne teoretiske rammen vil være omformet i det man kan kalle samfunnets faktiske begivenheter, historiske og sosioøkonomiske forhold. Ut fra empirien her vil det etiske også komme til uttrykk i det at håndtering av døden i hjemmet – blant annet som en følge av mangel på økonomiske ressurser – er en motsetning til den statlige, institusjonaliserte døden slik tilfellet er i Vesten og/eller blant sterkere økonomiske posisjoner i selve RD.

Den emiske analysen foretrekker altså et aktørperspektiv og et fortolkende perspektiv. Kort sagt handler det om å forstå meninger i sosiokulturelle sammenhenger med en delvis relativistisk kulturanalyse. Avhandlingens empiri gir rom for flere fortolkninger. Dette krever klassifikatoriske begreper som hjelper til med å forstå hvordan folk selv oppfatter døden, og hvordan de forholder seg til den ut fra hva de selv mener er viktig. Billy Ehn og Orvar Löfgren skriver i verket *Kulturanalys* at all tolking er en meningstildeling (1982:12). I denne meningstildelingen ligger den *innfødtes synsvinkel*, som Clifford Geertz kaller det (Geertz 2001). Dette innebærer en aktør- og symbolorientert teori hvor forskeren inviteres til *å lære kunsten* å finne ut hva aktørene selv tror de holder på med (Geertz 2001:291f). Studerer man ritualer for å finne ut ”meaning of a wide spectrum of ancient and modern cultural activities and artifacts” (Bell 1997:21), vil man gjerne se ritualer som faste handlinger i tid og rom, og ut fra deres kollektive aspekt (Amundsen 2006a:12). Dette kan ha som resultat at aktørens egen forståelse av rituelle handlinger avhenger av den sosiokulturelle orden i et gitt samfunn.

Med hensyn til avhandlingens omfang vil et ritualperspektiv i denne sammenhengen gi meg rom til å beskrive mine funn, uten nødvendigvis å la diskusjonen om ritual som en praksis eller som en teoretisk kategori overskygge handlinger ved håndtering av døden under hjemmebegravelser i Den Dominikanske Republikk.

Ritualer og tradisjon

Dødsritualer i Den Dominikanske Republikk, slik som handlingene manifesteres per i dag, er ikke noe nytt fenomen. Disse handlingsmønstrene har blitt til og eksisterer fortsatt nettopp fordi de har vært overlevert gjennom generasjoner. De fleste ritualer har dermed et tradisjonselement i seg fordi de “appeal to tradition or custom in some way, and many are concerned to repeat historical precedents very closely.” (Bell 1997:145). Her ligger det en

forestilling om at tradisjon først og fremst handler om fortidige hendelser som gjentas og overleveres fra fortid til nåtid. ”Tradisjon handler om fortidens plass i nåtiden, eller om sammenhenger mellom fortid og nåtid” (Selberg 2002:12). Tradisjonsbegrepet kan, på samme måte som ritualbegrepet, settes i søkelys som kategori for å finne prosessuelle og kulturelle sammenhenger bestemte praksiser eller et samfunns spesifikke handlingsmønster. Det er allerede nevnt at ritualbegrepet er et ord med et motsetningsfullt innhold som både forskere og det enkelte individ støtter seg til. Ritualstudier er i denne sammenhengen et hyperkompleks fenomen (Amundsen 2006b:265), men dette kan også sies om tradisjon.

Ritual og tradisjon er begge komplekse begreper, og man forklarer gjerne meningen i det ene ritualet ved hjelp av det andre. Denne forklaringen kan skje på to nivåer. Det ene er aktørens forklaring på bestemte handlinger. Det andre er forskerens forståelse og fortolkningen av aktørenes forklaringer i samsvar med deres handlinger. I den siste ligger et hermeneutisk perspektiv. For hermeneutisk forstås ”den kunst, som ved en utlegningens anstrengelse søker å forklare og formidle det som andre har sagt og som møter oss i overleveringen, men som ikke er umiddelbart forståelig.” (Gadamer 2001:139f). Jeg har prøvd å forstå for deretter å forklare hva det er som er viktig for aktørene selv; hvordan de selv forklarer det, hvordan de forstår det og hvordan de forholder seg til fenomenet tradisjonelle ritualer ved dødsfall i RD. Dette er gjerne en kjerne i kulturhistoriske studier. Dette betyr at man må, på et visst punkt, *lukke* begrepene på et klassifikatorisk vis, slik at man kan synliggjøre gitte samfunnsfenomener. Det viktigste vil likevel være bevissthet på hva man gjør, og hvordan man gjør det.

Ritual og tradisjon er to viktige klassifikatoriske begreper i denne avhandlingen og for øvrig i kulturstudier i alminnelighet. Det ”å studere noe som ritualer, er å forstå dem som «tegn» og som en inngang til en tolkning av sosiale eller kulturelle mønstre.” (Amundsen 2006a:18). Det samme gjelder når man anvender seg av tradisjonsstudier, men man kan videre spørre: Hva kan en tradisjonskategori bety? Og hva betyr den i relasjon til en annen kategori? Det første spørsmålet er like vanskelig å svare på som det er å svare på hva et ritual er. Men det andre kan man nærme seg, hvis diskusjonen starter med at rituelle praksiser som oftest har en tradisjonell dimensjon. Ut fra dette perspektivet handler aktørenes praksiser ved dødsfall i RD like mye om ritualer som tradisjon.

Både rituelle praksiser og tradisjoner handler om gjentakelse og en idealisert fortid, ”formal language and gestures, and direct and indirect references to an idealized tradition all effectively posit the existence of powerful forces understood as rooted in the past.” (Bell 1997:168). Selv om dette er en bred og en nå nærmest universell forståelse av tradisjon,

mister ikke denne definisjonen sin aktualitet. Tradisjon ”overfører kulturelementer fra en generasjon til en annen” (Selberg 2002:12). Imidlertid handler det heller ikke bare om overlevering. Asbjørn Klepp diskuterer i sin artikkel ”Tradisjon og kultur” (1980) de forskjellige aspektene begrepet kan ha. Han deler tradisjonsbegrepets mening i fire: To deskriptive som uttrykker en kulturform og innhold, f. eks. den tradisjonelle måten å håndtere døden i den dominikanske kulturen på. Den tredje er ”kategoriserende ved å angi en *relativ tilstand*” (Klepp 1980:196). Den fjerde og siste meningen er årsaksforklarende og prosessuelt. Man kan behandle denne ut fra emiske og etiske analyser. Den emiske, vil f.eks. innebære aktørenes verdier og normative handlinger i *tradisjonsnavn*. I empirien som ligger til grunn for denne studien ble begrepet ritualer aldri brukt av informantene selv. Disse annerledes praksisene – i forhold til det hverdagslige – ble gjerne forklart som tradisjon, i den forstand at noe er overlevert fra en generasjon til en annen og fordi de utføres i henhold til opplæring eller forventning. Alle disse meningsbetydninger mht. tradisjonsbegrepet er viktig i forbindelse med et rituel perspektiv. Tradisjon som kulturell prosess kan gi et åpent utgangspunkt for å observere ritualers variasjoner, endringer og stabilitet.

De prosessuelle aspektene av tradisjon foretrekker en kontinuerlig fornyelse og en pågående nåtid (Klein 1995:13). Dermed blir tradisjon en nødvendig dimensjon innenfor ritualstudier for å analysere forhandlingen mellom nåtidige og fortidige praksiser. ”A ritual that evokes no connection with any tradition is apt to be found anomalous, inauthentic, or unsatisfying by most people.” (Bell 1997:145). Man bruker fortidsmenneskets handlemåte for å bekrefte sine egne praksiser. Dermed får disse praksiser en spesiell verdi, de blir autentiske i nåtiden. Det handler igjen om at noen praksiser blir mer overførbare enn andre, de er ”rotfestet i fortiden med *kontinuitet* i nåtiden og kanskje i fremtiden” (Selberg 2002:12). Denne kontinuiteten gjør at handlinger blir sett som autentiske. De er autentiske fordi de gjenspeiler fortiden (Selberg 2002:13). På denne måten fungerer hjemmebegravelser også som normative i det dominikanske samfunnet.

Til slutt er tradisjoner også normative (Eriksen 1994:14), og en norm forutsier hva som gjøres eller ikke gjøres. Dødsritualer i RD er normative i den forstand at alle *vet* hva som forventes – og gjør det som forventes. Samtidig som det normative aspektet ved tradisjon i forhold til dødsritualer har stor betydning, kan dette også skape konflikter. De som deltar i begravelsesritualer vil senere kunne gjøre opprør mot samme rituelle praksis. Slik sett vil det normative aspektet ved tradisjoner vil kunne skape både stabilitet og *rent* oppgjør. Man kan f.eks. se at mange ungdommer deltar i dødsritualer, men samtidig mener de at når det blir deres tid til å gjøre det for sine nærmeste, vil de ikke *gjøre det slik*. Når man ser

dødsritualer som tradisjonelle handlinger, må man også godta modifikasjoner og fornyelser som er resultat av andre samfunnsmessige prosesser (Selberg 2002).

Arnold van Genneps overgangsriter

Religionshistorikeren Arnold van Gennep er en klassiker i studien av ritualstudier. Hans hundreårsgamle teori om overgangsriter forsetter å prege forskingen på ritualer. I forhold til denne avhandlingens problemstilling vil *overgangsriter* være en naturlig del av analysen, og den vil ha en overordnet rolle. For van Gennep og ut fra den strukturfunksjonalistiske innfallsvinkelen, kan ritualer gi en generell forståelse av hvordan sosiokulturelle prosesser virker i samfunnet og påvirker normer og verdier innenfor en gruppe (Bell 1997:23ff).

I boken *Rites de passage* (1908 [1999]) forklarer van Gennep sin tredelte ritemodell, også kalt *overgangsriter*, ut fra ritualers samfunnsmessige funksjon for både individet og kollektivet innenfor en bestemt kontekst. For ham er alle ritualer overgangsriter. Selv om hans riteklassifisering innebærer mange lag og underlag, er det kun overgangsriter som skal diskuteres her. Og selv om van Gennep så på ritualer som sosiale og kulturelt bestemte handlinger, konsentrerer hans studie seg nærmest om det man kan kalle *livsløpsritualer* eller (livs)kriseritualer. Det er ritualer som et hvert individ vil oppleve gjennom ulike tidspunkter av livet, uavhengig av hvilket samfunn individet lever i. Begravelser og gravferd er eksempler på slike ritualer.

Overgangsritualer er ritualer som fører et individ fra en status til en annen. Hvert enkelt individ, uavhengig av hvilket samfunn individet lever i, vil, i løpet av sitt liv, gå gjennom forskjellige seremonier og ritualer som skal fornye eller bekrefte en bestemt tilstand innenfor en gruppe. Seremoni forstås her som deler eller sekvenser i et sett av handlinger som utføres med et bestemt formål. Dette innebærer en tilstandsbevegelse som bekrefter disse endringer i forhold til den tidligere status. Overgangsriter ledsager individets livsløp, og fordi individet fungerer innenfor en bestemt gruppe, vil enhver forandring skape reaksjoner innenfor gruppen. Dette er, på en annen side, en overgang fra en definert situasjon til en ny og likegyldig definert situasjon. (Gennep 1999:22). Ved å markere disse overgangene – gjerne ved seremonier eller ritualiserte handlinger – skaper man bevegelsesendringer. Han definerte også både seremonier og ritualer som magisk-religiøse handlinger fordi ”det er ingen handling som er absolutt uavhengig av det hellige” (Gennep 1999:22). Og fordi statusendringer må overvåkes, vil de forskjellige seremoniene ha som

funksjon ”at samfunnet som helhet ikke skal påføres ubehag eller skade.” (Gennep 1999:22). Og i løpet av et liv har individet mange terskler å overstige (Gennep 1999:127).

Overgangsriter deles i tre enhetlige kategorier eller i tre faser: *Adskillelsesfasen*, også kalt separasjonsfasen, som markerer endringer i individets aktuelle situasjon eller tilstand, en tilstand som var annerledes enn den individet hadde før. *Liminalfasen*, eller terskelfasen, som man kan kalle en *hverken-eller-fase*, hvor individet befinner seg i en midlertidig posisjon i forhold til den første og den neste tilstanden. Denne fasen har Victor Turner utdypet gjennom flere års studier. I boken *The Ritual Process* (1995) viser Turner at det er i denne liminalfasen at gruppens samhandling skjer. Hjemmebegravelser i RD er tradisjonelle og sosiale praksiser hvor hvert enkelt individ forholder seg til gruppen. Og fordi det er kun i denne delen av overgangssritene at individenes posisjoner er tvetydige, vil en sterk *communitas* – som for Turner betyr sosiale strukturer der alle er likverdige – opprettholde den sosiale orden gjennom samfunnets normer og verdier (Turner 1995:95ff). Den siste fase kalles *integrasjonsfasen*. I denne omfavner individet sin nye posisjon, og individet er stabilt i sin nye nåværende tilstand. Gennep peker på at denne tredelte modellen ikke alltid kan overføres til hvert enkelt ritual i en totalsammenheng, men mener at det finnes tilfeller hvor noen faser er mer representert enn andre (Gennep 1999:26).

Ved å gruppere eller klassifisere seremonisekvensene mente van Gennep at man kan antyde hvordan en bestemt gruppe fungerer og også se hvordan individet fungerer i forhold til gruppen. Dermed kan overgangsritualer markere individets samhandling med gruppen og samtidig markere at individet får en bekreftelse på nye situasjoner og nye roller. Som en følge vil dette også peke på at ritualiserte handlinger eller seremonier har et sosialt element som på forskjellige stadier knytter individet til en bestemt gruppe. Gennep så på ritualer som en dynamisk prosess, men ikke nødvendigvis som konsekvente handlinger i en bestemt rekkefølge. På grunn av dette kan man si at dødsfallsseremonier kan ha et makroperspektiv – begravelseritualer og gravferd – og et mikroperspektiv – med likvask, likklede og likets posisjon i RD. På makronivået kan man se dødsritualenes generelle linjer innenfor gruppen, og på mikronivået kan man utlede noe om individet, enten i forhold til gruppen eller i forhold til den tilstandsstatus individet ender opp med. Det er klart at Gennep var bevisst på ritualers indre dynamikk og flertydige sekvenser, og han skriver dette om likferdsriter: ”Andre steder blir denne terskelfasen delt inn i flere etapper, og til slutt i en postliminal fase hvor den systematiseres i form av minnehøytideligheter (etter en uke, to uker, en måned, førti dager, et helt år, etc.)” (Gennep 1999:105). Man kan generelt si at etter begravelsen begynner terskelfasen, men man kan også si at denne fasen kan være påbegynt før

begravelsen, f. eks. ved likvaken eller under likskuets. Slik kan man hevde at van Genneps tredelte modell er dynamisk og med mange underdeler.

Overgangsriter er ment, i følge van Gennep, å markere begivenheter i menneskets liv ”for å sikre en endring fra en tilstand til en annen” (Gennep 1999:26). Hjemmebegravelser i Den Dominikanske Republikk kan tilpasses van Genneps tredelte modell, men jeg fokuserer ikke på dette som et fast mønster eller struktur i denne avhandlingen. Derfor vil overgangssritene være representert som en generell strukturforståelse ved hjemmebegravelser i RD.

Problemstillinger

Det er allerede nevnt innledningsvis at avhandlingens hovedformål først og fremst er å *beskrive og forklare handlinger ved hjemmebegravelser og hvordan man håndterer dødsfall i Den Dominikanske Republikk*. Dette var ikke et lett valg, spesielt når man sitter igjen med et omfattende kildemateriale som kan gripes ut fra flere innfallsvinkler og flere perspektiver. Det er slik at jeg følte at mange av mulighetene var så åpne, men samtidig avgrenset – pga. tilsynelatende mangler på forarbeid om temaet. Det er på denne måten at en kvalitativ og ikke minst en hermeneutisk tilnærming til kilder hjelper. Derfor vil analysen ligge implisitt i hvordan jeg har valgt å presentere og systematisere kildematerialet.

Dette er et kulturhistorisk empiriskstudium hvor jeg har prøvd å ta vare på de handlende aktørenes egne utsagn når det gjelder forestillinger om hvordan *ting skal være*, og hvordan disse handlingene er med på å utforme handlinger ved dødsfall. Ut fra dette har jeg punktvis satt opp de følgende problemstillingene:

- ◆ *Hvordan kan man forske på døden? Og hva slags kunnskap kan man tilegne seg med et slik tema?*
- ◆ *Hvordan utføres, begrunnes og varieres hjemmebegravelser i Den Dominikanske Republikk?*
- ◆ *Hvem bestemmer ritualenes innhold? Hvem er det som kontrollere handlinger?*

Kartlegging av empiri og metode

Jeg reiste til RD i slutten av november 2006. Da jeg reiste for å gjøre feltarbeid, visste jeg allerede en del om den dominikanske måten å utføre dødsritualer på. Fordi jeg flyttet fra landet i tidlig alder, kan man si at kjennskapet mitt til disse ritualene kunne betraktes som både nære og fjerne. Jeg hadde sett noen begravelser i min barne- og ungdomstid, og jeg husker at jeg gledet meg så mye når det skulle være *nueve días* [ni dager] eller en *hora santa* [timebønn] fordi da kunne jeg f. eks. se igjen mange kjente fettere og kusiner på min alder, folk som jeg ellers sjelden traff. Men det viktigste av alt, var at jeg kunne drikke kaffe og spise kjeks.

«Hva er det du studerer for noe?», ble jeg spurt om mange ganger, både i Norge og i RD. Noen brukte humor som forståelsesramme, andre så alvorlig på meg og spurte hvorfor jeg valgte å forske på akkurat døden – på min opprinnelige kulturs dødsritualer.

Om kildeskaping og feltarbeid

Før jeg reiste tilbake til RD for å samle inn kildemateriale, begynte jeg – allerede mens jeg var i Norge – å gjøre undersøkelser omkring temaet. Jeg hadde lange telefonsamtaler med familie og venner, og jeg utførte også et mindre prøvefeltarbeid med dominikanske informanter i Oslo. Hensikten med prøvefeltarbeidet var å finne ut om det i utgangspunktet var praktisk mulig å utføre oppgaven. Denne tidlige fasen av prosjektet viste seg å være veldig viktig i forhold til datainnsamlingen. I praksis kan man si at jeg har vært i felten i nesten hele 2006 og store deler av 2007 og 2008. Dette er en lang periode, og i denne tiden arbeidet jeg på ulike måter. Til tider var det mye passiv venting på at noe skulle skje. Men det kunne også være lange arbeidsdager. Metodisk sett prøvde jeg å bevege meg fra det generelle til det spesifikke, men man kan alltid spørre seg selv om man kunne ha gjort ting annerledes. Og det kunne jeg helt sikkert ha gjort, men metode handler først og fremst om valg, og at man er reflektert over disse valgene som man tar på et bestemt tidspunkt. Dessuten, er det ikke slik at *refleksivitet* skal være en viktig del av den kvalitative tilnærmingen? Refleksivitet forstås her som ”en nyfikenhet och öppenhet som låter forskaren överrumplas av sina data – för att så backa, reflektera, söka nya angreppsvinklar och ta sats igen.” (Ehn 1994:105). Metodens kildenærhet gjør det mulig at den som studerer et hvilket som helst samfunnsfenomen ikke bare er opptatt av de endelige resultatene i forskningen, men også at man underveis reflekterer rundt funnene.

I denne delen av avhandlingen skal jeg beskrive framgangsmåtene mine og noen

refleksjoner rundt enkelte aspekter av mitt feltarbeid. Som utgangspunkt velger jeg å bruke folklorist Bente G. Alvers bøker, artikler, tverrfaglige diskusjoner og personlige erfaringer om måten man skaper kildene innenfor kulturhistorie. Alver uttrykker i store deler av sitt forfatterskap at man trenger en ekstra kompetanse når man skal jobbe med kvalitativ metode innenfor kulturhistorie og andre samfunnsfag. Hun påpeker at:

Når vi skal lære om kultur, hvad enten det nu drejer sig om at blive socialiseret ind i vor egen, eller om at søge kundskab om vor egen, eller andres, så er måden vi kan producere kundskab på, gennem at drage slutninger ud fra det vi ser, det vi hører og det vi får at vide gennem at stille spørgsmål. (Alver 1990d:161).

Disse linjer uttrykker hva feltarbeid og deltagende observasjon går ut på. Dessuten setter dette sitatet forskeren i sentrum, og gjør forskeren ansvarlig for sin egen kildeinnsamling. Ved å se, høre og stille spørsmål – eller ved å delta, observere og spørre – kan man få innsikt i det fenomenet man studerer. Videre kan man tolke, for deretter forstå. Ved å si det på denne måten, uttrykker Alver at det å skape sine egne kilder – ved intervjuer eller/og observasjon – er en dynamisk prosess der forskerens aktive rolle står sentralt. For å kunne tolke eller dra slutninger om kulturelle forhold, må man se, høre og spørre (Alver 1990a; 1990d). Min kildeinnsamling har nettopp vært preget av denne tilstedeværelsen ved dødsritualene i RD. Jeg har lyttet til de levendes fortellinger om den døde, og jeg har sett hvordan folk forholder seg til dødsfall, og til slutt har jeg også vært deltaker i enkelte begravelser.

Alvers kunnskap om hvordan man skaper egne kilder, har hjulpet meg til å sette ord på mine egne erfaringer ved kildeinnsamlingen til denne oppgaven. Feltarbeidet var for meg i begynnelsen en reintegreringsprosess som foregikk mellom meg og den dominikanske kulturen. Til dels hørte jeg hjemme i RD, men samtidig var jeg også en fremmed der etter så mange år i Europa. Jeg forsøkte å opparbeide et innenfra-perspektiv for å kunne forstå, men samtidig måtte jeg distansere meg. Men for å kunne få forståelse, trengte jeg som sagt nærhet. Alt dette – observasjonen og balansen mellom det å være innenfor og utenfor – er etter min mening en kontinuerlig prosess i feltarbeidet, der mening og forståelse søkes.

Siden det alltid ligger noe personlig i det å skape egne kilder, har mange vist til metodens subjektivitetsaspekt. Denne subjektiviteten er nært knyttet til forskerens tolkingsrammer. Man kan ikke alltid være objektiv i arbeidet med kvalitativ metode i felten, blant annet fordi man må utvikle personlige egenskaper som igjen påvirker det som i utgangspunktet ikke er objektivt (Alver 1990c:24). Man trenger f. eks. følsomhet overfor det emnet man studerer og menneskene som er involvert. Dette går ut på at man skal være

empatisk. Men det betyr imidlertid ikke at kildekapingen mister sin verdi, men heller at kildene setter i en bestemt kontekst. Alver uttrykker dette på denne måten: "The requirement of empathy makes it subjective. One should not attempt to explain this away, but rather make use of it to help in the interpretation of material." (Alver 1990c:24). En kvalitativ studie av dødsritualer trenger et slikt perspektiv. Men disse linjer viser også på en generell måte hva en kvalitativ tilnærming går ut på, og hvordan man i praksis burde forholde seg til den. Her fremheves metodens personlige karakter, dvs. forskerens innlevelse og empati overfor informantene og feltet generelt. Folkloristen Anne Eriksen ser også dette som en viktig del i analysen av kulturelle sammenhenger: "Våre metoder krever nærhet, forståelse, fordrer innlevelse og solidaritet. Det gjelder for innsamlingsarbeidet, med kvalitative intervju i sentrum, men det gjelder også de analysene vi gjør av materialet." (Eriksen 1995:34). Altså åpner forskerens innlevelse både i feltet og i materialet veier for tolkingen som samtidig er med på å avspeile en slags virkelighet som han/hun i utgangpunktet selv påvirker gjennom samspillet med informantene og den nødvendige nærhet i felten. Min innlevelse i de pårørendes sorg under feltarbeidet var alltid til stede. Jeg følte noen ganger at jeg også tok del i sorgen. Døden er jo et slikt tema der man ikke kan unngå å være hensynsfull, solidarisk og empatisk. Mitt hensyntagen kunne f. eks. slå ut slik at jeg ikke fotograferte deler av dødsritualet av hensyn til pårørende. Man er med andre ord i en involveringsprosess når man er i feltarbeid. Når man velger "to work on a theme using a qualitative method, this requires sensitivity both towards the theme and towards the person" (Alver 1990c:24).

Dette fører over til et annet viktig moment i feltarbeidet, nemlig hvor representative kildene kan være i forhold til virkeligheten. Man kan dermed stille spørsmål til forskerens rolle i prosessen med kildekapingen. På 1980-tallet diskuterte kulturforskere – som en reaksjon på 'oral history'-bevegelsen og kvalitativt intervju som metode – bruken av muntlige kilder. Forskerens ståsted i forhold til kildene og relasjonen mellom problemstilling og kilder ble satt i fokus fordi man mente kildene kunne tolkes på forskjellige måter. Det ble samtidig hevdet at forskerens fortolking eller tilbakeblikk på kildematerialet ikke nødvendigvis representerte virkeligheten disse kildene ble tatt ut fra (for videre diskusjon om dette se f.eks. Bruke 2004, Hodne 1981 og Slettan 1994).

Det er også viktig å være klar over de interaktive samhandlingene når kildene skapes og samles inn. Da jeg oppsøkte begravelser som en del av mitt feltarbeid, visste folk som oftest at jeg som kildeinnsamler var til stede og hvorfor jeg var det. Spesielt i bydelen Villa Mella, Santo Domingo, visste man i enkelte miljøer godt at jeg gjorde undersøkelser

omkring dødsritualer. Derfor kan man spørre seg selv i hvilken grad man som forsker kan påvirke kildeinnsamlingen. Jeg har ingen oppfatning om at ritualhandlinger ble gjort annerledes fordi jeg var til stede. Tvert i mot, pga. temaets karakter, var jeg for det meste nesten usynlig og observerte bare. En kvalitativ tilnærming vil alltid innebære ikke-nøytrale aspekter som kan hindre – i større eller mindre grad – den ønskede objektivitet i tolking av materialet. Likevel er denne metoden et klart redskap for å nå en viss grad av forståelse av både grupper og de kulturelle prosesser de er en del av innenfor et bestemt samfunn (Alver 1990a).

Et lite prøvelfeltarbeid i Oslo

Tidlig på høsten 2006 intervjuet jeg en dominikansk kvinne bosatt i Oslo. Jeg ønsket å finne ut hvordan folk flest ville reagere på mitt feltarbeid i RD, og hvordan informanter ville møte meg. Målet var å finne ut om informantens holdninger til det å snakke om døden. Erfaringer fra dette prøvelfeltarbeidet skulle jeg ta med meg videre i mitt framtidige feltarbeid. Samtidig skulle dette bidra til en større forståelse av informantenes holdning til forskning på døden. Jeg ville også bruke muligheten for å teste utsagnet om at dødsritualer er *depende del muerto* [avhengig av den døde]. Derfor ville jeg høre om informanten brukte dette uttrykket. Fra begynnelsen av så det ut som om at det var en klar åpenhet om temaet. Informanten virket engasjert og samarbeidsvillig overfor meg. Senere ble tilsvarende holdninger vist av andre informanter i Den Dominikanske Republik, men i noen tilfeller gikk det også i motsatt retning.

Prøvelfeltarbeidet ga meg også muligheten til tidlig i prosessen å forberede meg til slike situasjoner og eventuelle overraskelser som måtte komme. Jeg lærte nye ting om intervjueteknikk. Blant annet så jeg hvor viktig det var å være forberedt på improvisasjoner. Senere skulle det vise seg at man under intervjuer stadig måtte forholde seg til flere informanter samtidig, og at informanter kom og gikk i en uformell sammenheng. Dominikansk samtaleform kan virke intens og simultan. En person kan ha ordet, men rekker ofte ikke å si det han/hun skal si før en annen fortsetter. Samtalene er ofte hurtig og springende, forbigående kan stoppe opp og blande seg inn. Både under dette prøvelfeltarbeidet og da jeg var i RD, utviklet intervjuene seg fra én informant til flere spontane informanter. Dermed ble jeg ofte involvert i ufrivillige gruppeintervjuer, noe som i det hele tatt utviklet seg til å bli et mønster i feltarbeidet. Rom for diskusjon informantene seg imellom om hvordan og hva som gjøres under dødsritualer var også mulig. Da prøvde

jeg å styre intervjusituasjonen så lite som mulig og la informantene fortelle det de selv anså for å være viktig for dem, som i en åpen gruppesamtale.

På samme måte fant jeg ut at dersom man skal intervju mennesker, må man være forberedt på å høre annet enn svar på egne spørsmål. Det er mye annet informanter kan være opptatt av i det øyeblikket man spør etter deres mening om et bestemt tema. Man kan også føle at man selv blir intervjuet. For det er slik at ”det er ikke bare forskere som observerer – vi blir observert selv. Rolleforventingene går begge veier.” (Esborg 2005:92). Jeg merket tydelig at informantene var opptatt av meg, og at de til dels gransket min adferd. Jeg måtte opparbeide meg tillitt for at informantene skulle være villige til å dele sine erfaringer med meg, og derfor følte jeg at også jeg ble observert. Informantene ville vite hva jeg skulle bruke deres uttalelser til, og hvorfor jeg var interessert i temaet.

Fra Oslo til Den Dominikanske Republikk

Allerede under prøvefeltarbeidet i Oslo oppdaget jeg at informantene ikke ville anse min interesse for dødsritualer i RD som noe selvsagt og naturlig. «Hva skal du med det?», ble jeg spurt om flere ganger gjennom hele feltarbeidet. Dette spørsmålet hadde på en annen side en viktig betydning. Folk flest trengte en generell forklaring på hva og ikke minst hvorfor jeg var interessert i deres utsagn om døden og dødsritualer. De ville vite og forstå hva jeg egentlig skulle med dette. Her også var det viktig å forklare på en riktig måte, nemlig at det var et akademisk arbeid og en del av mine universitetsstudier. Gikk spørsmålet ut på hvordan man håndterer døden hjemme – de konkrete handlinger ved f. eks. et likskue i hjemmet – oppfattet jeg at det var helt uproblematisk å få informantene til å åpne seg og kommunisere. Men følte de at spørsmålene var rettet slik at jeg kom inn på hva de selv syntes om dødsritualene, var de straks mer forsiktige med hva de ville si.

Videre fant jeg i RD ut at dersom jeg som intervjuer viste overfor informantene at jeg fra før hadde noe kunnskap om dette temaet, kunne de på sin side lett betrakte forskeren selv som praktiserende av den folkelige religiøsiteten som er nært knyttet til den dominikanske voodooen, og dette er ikke alltid populært blant befolkningen der. På grunn av dette lurte også noen f. eks. på dette med min egen religiøse bakgrunn. Alver skriver at noe av det grunnleggende for en feltarbeider er at ”one must give a true account of where one stands, and at any rate not make oneself out to be something one isn’t.” (Alver 1990c:25). Jeg selv var forsiktig med å uttrykke mine synspunkter på religion og forsøkte å være så nøytral som mulig, men hadde nok i underbevisstheten visse fordommer mot den folkelige religions mer

svarte sider, som jeg for øvrig heller ikke er godt kjent med eller trygg på.

Dersom informanten selv var en praktiserende utøver av folkelig religiøsitet, var åpenheten overfor meg mer begrenset eller tilpasset. Andre informanter mente at de ikke kunne fortelle meg *alt* fordi det var en del kunnskap som de mente at bare de selv skulle ha innsikt i, spesielt de som påsto at de hadde kunnskap om sjelene i skjærsilden. Men i alminnelighet var både informantenes spørsmål, svar og holdninger ovenfor meg for det meste uproblematisk, og jeg kan ikke si at dette med folkelig religiøsitet påvirket feltarbeidet som helhet på en negativ måte, men tvert i mot åpnet det for nye metodiske spørsmål omkring min rolle som forsker.

Praktisk sett var det ikke alltid at forventningene jeg hadde i Norge til selve utførelsen av feltarbeidet ble innfridd i RD. Deltagende observasjon var en vesentlig del av mitt feltarbeid, men ofte var det en del utfordringer. Jeg var avhengig av å bli informert i tide, noe jeg ikke alltid ble. Også det at dødsfallene ofte hadde inntruffet lenge før jeg ble varslet, gjorde at jeg stadig fikk med meg bare deler av de forskjellige viderekommende dødsritualene. Nettverket jeg bygde før reisen, husket heller ikke alltid på meg til det riktige tidspunktet. Derfor ble jeg sittende igjen med mye mer materiale fra den 9. dagen etter dødsfallet – også fordi denne dagen er åpen for nesten alle i nærmiljøet. Den er gjerne planlagt, i motsetning til både likskuet og begravelsesritualet som avvikles umiddelbart etter dødsfallet har funnet sted.

Fordi jeg som nevnt ofte ble informert en del tid etter et dødsfall, opplevde jeg enkelte ganger at forholdene omkring dødsfallet roet seg, og at detaljrikdommen om hendelser, handlinger og folks adferd, som kunne ha blitt formidlet til meg under selve dødsritualet, i stedet ble fortalt til meg i ettertid og i en annen kontekst. Det ble også ordnet at jeg kunne være en del av *los nueve días* [de ni dager] fordi jeg kanskje kunne få tatt noen bilder, men som sagt bare på den siste dagen da *alle* kunne delta. Noen ganger kunne jeg bli oppringt og bedt om å komme dit hvor det hadde vært et dødsfall. «Her dør et menneske, og det spiller egentlig ingen rolle om du kjenner avdøde eller hans familie. Man bare går dit om man vil» (FA). Det sa en informant fra bydelen Los Girasoles i Santo Domingo til meg. Slik ble jeg invitert dit og deltok under et likskue der, uten at jeg hadde kjent avdøde. At en utenforstående deltar slik, får også konsekvenser for hva som gjøres når man skal ha likvaken hjemme. Man rydder f. eks. bort alle husets verdisaker fordi det er vanskelig å ha kontroll på hvem som kommer inn utenfra.

Jeg var mesteparten av tiden synlig for folk flest da jeg var i feltarbeid. Når jeg deltok i *los nueve días*, kunne jeg gå rundt med kamera og ta bilder. Enkelte ganger valgte jeg å ikke

spørre for mye og observerte bare hvordan folk forholdt seg til hverandre. Andre ganger stilte jeg deltagerne enkle – ikke nødvendigvis oppgaverelaterte – spørsmål. ”Fordelen med den klassiske formen for feltarbeid – deltakende observasjon over lang tid – er dessuten at man slik kan oppnå data med en dybde som er vanskelig oppnåelig gjennom intervjueteknikker.” (Thorbjørnsrud 2005:24). Jeg var opptatt av det kontekstuelle, i det som ikke alltid sies med ord. For å oppnå dette måtte jeg passe på for å oppfylle dominikanske konvensjoner og regler ved slike anledninger. Jeg var for eksempel alltid opptatt av kleskoden – ikke sterke farger, men i svart og hvitt, noe som jeg også hadde lært fra min egen oppvekst i RD.

Hvor mye kan jeg egentlig vite?

Som nevnt innledningsvis, hadde jeg selv ikke deltatt på så mange dødsritualer før feltarbeidet mitt, men litt kjennskap til disse hadde jeg. Derfor skulle en kvalitativ tilnærming i feltet sette meg i en rolle som *fremmed i det nære – og kjente* (Alver 1990a). Det var klart at min kjennskap til dominikansk kultur og væremåte gjorde feltarbeidet lettere. Jeg har i meg et kulturelt fellesskap som ga meg det ønskelige innsideperspektivet. Men å være en del av dette fellesskapet kan, som Alver poengterer, være et hinder for en forsker idet forskeren kan gå glipp av viktige observasjoner. Man må være metodisk bevisst på dette forholdet og videre gjøre seg selv fremmed i det kjente (Alver 1990a:134). Likevel skapte det å både være innenfor og utenfor en interessant dynamisk situasjon. Både informanter og andre deltagende i begravelseritualer forstod at jeg også delvis var derfra, og samhandlingsprosessen mellom informantene og meg som observatør ble slik preget av min kulturelle nærhet. Spørsmålet om hvor jeg kom fra, var ikke uvanlig, spesielt i begynnelsen. Dette preget mitt feltarbeid i den grad at jeg ofte måtte vente på å bli akseptert. Jeg var med andre ord både inne og ute samtidig. Allerede i Oslo, før feltarbeidet tok til, hadde jeg vært bevisst på at jeg kunne havne i en slik dobbeltrolle, både som fremmed og kjent. Selv om jeg til dels hadde en naturlig plass i mitt opprinnelige miljø, fantes det likevel en usynlig skillelinje der.

Når det gjelder nærheten til informantene, var også dette en stor utfordring. En del av informantene var bekjente eller i slekt med meg, og jeg følte at de ordla seg på en annen måte fordi jeg som intervjuer hadde et forhold til dem fra før. Nærheten til informantene følte jeg ga meg mer informasjon enn hva jeg ville fått fra helt fremmede mennesker. Dette ga også tilstrekkelig inspirasjon til å fortsette videre med feltarbeidet. Men på den andre

siden kom jeg lett i emosjonell bevegelse når jeg selv var deltaker like mye som observatør i forbindelse med begravelser i min egen familie. Den deltagende observasjonen ble slik helt personlig.

Å skape kildene mens andres sørger

I den tiden jeg var engasjert med feltarbeidet, døde to nære familiemedlemmer på min mors side av slekten. Det ene dødsfallet var en eldre tante som ble syk, og den andre begravelsen kom som et resultat av det som kan kalles en tragisk og plutselig død. Hva det førstnevnte tilfellet angår, visste jeg på forhånd at noe kunne skje, og selv om jeg hadde et dypt håp om at dette ikke skulle hende, var dette ikke nok. Tanta mi ble syk, og i løpet av noen måneder mistet hun lysten til å leve videre. Jeg tok del i omsorgsprosessen sammen med min mor og stelte min tante i hennes siste levetid, med vennlige besøk, mating og hyggelige samtaler. Likevel klarte hun ikke å overleve sykdommen og døde en dag i mars 2007. Jeg befant meg plutselig i den situasjonen jeg hadde fryktet mest å havne i da jeg bestemte meg for temaet for denne oppgaven. Jeg sørget over hennes død, både fordi hun hadde vært en viktig del av min barndom og fordi jeg så hvordan hun litt etter litt forsvant fra livet, noe jeg aldri tidligere hadde opplevd. Senere ble jeg bekymret for hvordan jeg skulle forholde meg til hennes barn uten å fornærme dem ved å være til stede i hennes begravelse. De visste at jeg var i RD for å skrive om dødsritualer, men i dette tilfellet var jeg også en sørgende privatperson. Slik ble jeg bekymret over deres tolking av min tilstedeværelse i begravelsen. Jeg var redd for å bli oppfattet som en person som dro nytte av andres sorg. Selv om humanistisk forskning ikke anses for å ha dramatiske konsekvenser for enkeltpersoner eller grupper, ble jeg likevel konfrontert med etiske problemstillinger (Alver 1995:8), som i dette tilfellet var møtet med sørgende som var i egen familie. Jeg var bevisst på at jeg var i et grenseland der jeg både måtte ta personlige hensyn, og samtidig kunne jeg ikke la være å observere faglig. Det viktigste var å unngå å bli betraktet som en ufølsom utenforstående, noe som kunne såre de etterlatte.

Det andre dødsfallet kom mer uventet enn den første. Det var et drap. For meg ble dette spesielt traumatisk fordi jeg kort tid forut for dødsfallet hadde hans datter på besøk. Det var i mitt hjem i Santo Domingo en dag i januar 2007, hvor min kusine og jeg satt sammen – i en absolutt hyggelig atmosfære – og diskuterte hva jeg kunne oppdage av dødsritualer i landet. Hun ga meg beskrivelser og nevnte steder som jeg burde oppsøke – blant annet pga. deres «fargerike og festelige måte å ta avskjed med sine døde på». I april samme år mistet

hennes far livet etter å ha blitt skutt av ranere. Først var jeg i dypt sjokk. Deretter kom usikkerheten om hvordan jeg skulle forholde meg til henne og hennes familie siden jeg under begravelsen både var en personlig deltaker og observatør. Dilemmaet var at jeg først og fremst var der som en privat person. Men igjen kunne jeg ikke la være å observere – antall deltakere, kistens plassering, etc. – og var derfor hele tiden redd for igjen å bli sett på som en som kun brukte dette i en faglig sammenheng. Noen fortalte meg på forhånd om at slike situasjoner kunne oppstå, men ingen ga meg råd om hvordan jeg skulle forholde meg til det. Man kan heller aldri lese seg til slik erfaring. Hensikten med dette avsnittet er ikke å framheve mitt feltarbeid som tøffere enn noe andres. Tvert i mot, jeg nevner disse to episodene fordi dette peker igjen på det som jeg har vært inne på ovenfor, nemlig at feltarbeid vil være alltid personlig, og at empatien ovenfor feltet finnes, men må man velge, idet man trår varsomt og hensynsfullt.

Presentasjon av kildene

Som nevnt ovenfor, ser det ut til at det mangler et bredt grunnstudium av begravelsesritualer i RD. Mangelen på en slik grunnstudie har påvirket måten jeg har valgt å presentere mitt innsamlede materiale på. Jeg følte meg forpliktet til å benytte et bredt spekter av empirien. Ved å bruke mest mulig detaljer fra informantene – i en *steg-for-steg*-presentasjon av de rituelle praksiser ved dødsfall – har jeg ønsket å lage en grunnleggende kontekstuell kartlegging av dødsritualer ved private hjemmebegravelser. Kildematerialet består hovedsakelig av intervjuer i form av åpen samtale og deltagende observasjon. Informantene er ikke bare direkte aktører fra selve begravelsesritualene, men også personer som generelt bidro til en større forståelse av feltet. Materialet, som er presentert her, kjennetegner heller ikke kun én begravelse, men er et sammensatt sett av flere deler fra forskjellige begravelser.

Jeg har ikke hatt noen spesiell geografisk avgrensing under kildeinnsamlingen. Jeg deltok på begravelser uavhengig av hvor de fant sted og intervjuet folk enten samme dag eller senere. Informasjon om dødsritualer fra andre steder i landet kom også fram under samtalene. Jeg oppfattet ikke dette som problematisk i forhold til det å trekke slutninger om hvordan man forholder seg til døden i RD. Selv om det finnes geografiske variasjoner og små nyanseforskjeller i de rituelle handlinger fra landsdel til landsdel, mister ikke kildene sin betydning slik de her er presentert. Tvert i mot synes jeg at mangfoldige kilder, uavhengig av en geografisk avgrensing, kan være oppklarende og skape et generelt bilde basert på variert informasjon.

Å benytte seg av muntlige kilder er ingen lett oppgave, spesielt på grunn av metodens egenart innenfor fortolkning av funnene. Å fortolke kildene er ”en form for transformasjon av et meningsinnhold til et annet. For at slike transformasjoner skal kunne dokumenteres, må meningsinnholdet ha form som en fremstilling.” (Haavind 2000:28). Jeg bruker kildematerialet i denne studien ved å la informantenes utsagn komplettere hverandre for å skape et helhetlig bilde. På denne måten blir også kildeplasseringen en aktiv del av avhandlingens analyse og ikke minst hvordan jeg forstår og tolker dette kildematerialet. Siden det finnes mange handlingsvariasjoner når det gjelder dødsfall og begravelsesritualer i landet, synes jeg at et slik valg vil hjelpe leseren å få utvidet kjennskap til konteksten.

Man vil gjerne at informantens meninger ved deres ytringer kommer fram på riktig måte i forhold til det som ble sagt og ment. Den største utfordringen jeg har hatt, er innenfor den språklige delen. Alt mitt kildemateriale er på spansk med dominikansk dialektvariasjon, noe som i visse tilfeller vanskeliggjør oversettelsesarbeidet. Selv om jeg hele tiden har etterstrebet det å være tro mot kildene, kan det være små nyanser som går tapt i en oversettelse, det vil si at det er ord og uttrykk på dominikansk-spansk som ikke finnes på norsk. Derfor er en del av spanske ord og uttrykk – oversatt etter beste skjønn – benyttet i oppgaven.

Kildematerialet som ligger til grunn for denne avhandlingen, er generelt ikke anonymt. Men likevel har jeg valgt å bruke forkortelser av informantenes navn. Dette gjør jeg på to måter. Den første handler om eventuell sporing av informanter og kildeetterprøving. Til hver informant har jeg tildelt en navneforkortelse. Het informanten f. eks. Natalia Cueto, da vil denne informanten framstå som LO NatC. Det vil si Natalia Cueto i lydopptak (LO). Når det finnes mer enn ett opptak, da vil forkortede navn følges av et tall som indikerer hvilket opptak kilden er fra. I tillegg vil det alltid følge på hvilket tidspunkt utsagnet er plassert i opptaket, noe som gjøres slik: 00m00s – minutter og sekunder, eventuell time (t). Den andre forkortelsen som er brukt, er når informanter henviser til andre personer for å belyse sine synspunkter. Dette gjør jeg kun når jeg føler at informanten kommer med spesielt private data – i form av navn som kan bli gjenkjent, f. eks. familiemedlemmer, selv om dette er på norsk. Da velger jeg å bruke initialer på dette navnet. Under samtaler og intervjuer vekslet jeg med å bruke lydopptaksutstyr og feltbok. Kildene er således markert med (FA), dvs. feltarbeid – som kan være basert i egne observasjoner – og (FB) som betyr feltbok som også har sidehenvisninger. For øvrig betyr symbolet (*) at en tredje person i tillegg til hovedinformanten deltar i samtalen. Se forøvrig appendiks som inneholder en liste over hovedinformantene i avhandlingen og dager benyttet til deltagende observasjon.



Motiver fra feltbok.

Når døden inntreffer

I denne delen av oppgaven redegjøres det for hva som gjøres fra start til slutt når et dødsfall finner sted i et privat hjem i RD. Samtidig kontekstualiseres kildematerialet i et kronologisk analyseperspektiv. Fremgangsmåten har et hermeneutisk utgangspunkt hvor jeg har prøvd å finne hovedtrekkene ved dødsritualer, forstå dem, for deretter å formidle dem.

Etter et dødsfall i hjemmet står familien igjen med et totalansvar for en helhetlig avvikling av begravelsen. Det finnes ikke statlig hjelp til å begrave de døde. Kun i ekstremtilfeller kan staten bidra med noe til innkjøp av kiste til de aller mest fattige. Kirken tar heller ikke noe ansvar på dette området, men tilbyr i stedet messe om man ber om det i god tid i forveien. Man kan også gå gjennom kirken med kisten før jordfestelsen. Men er man fattig, og verken kan kjøpe kiste eller begravelsesplass på kirkegården, da kan man få hjelp enten fra en lokal politiker eller av en god samfunnsborger. I de fleste andre tilfeller, der man bare har penger til det som er nødvendig, kan man allikevel få en fin begravelse fordi mange deltar aktivt i det håpet om at den avdøde *drar* på en riktig måte.

Dødsfall er en økonomisk belastning både for fattige og mindre fattige. Derfor inneholder denne delen av avhandlingen også et underliggende sosioøkonomisk perspektiv, selv om dette ikke alltid drøftes i teksten. Materielt velstilte familier i RD foretrekker som regel å kjøpe tjenester fra et begravelsesbyrå, men det finnes også tilfeller der velstående familier ønsker å avvikle begravelsen hjemme, selv om de kan kjøpe seg disse tjenestene. Når dette skjer i hjemmet, hos fattige så vel som rike, er det hele tiden familiens ønske å ha et opplegg rundt begravelsen som den avdøde selv ville ha likt. Da pekes det på hjemmet som den avdødes *naturlige* miljø. Hjemmet blir nært og intimt, der alle kan samles fritt og være seg selv. Begravelsesbyråer, derimot, oppleves som uformelle og kalde, men likevel praktiske. Et annet forhold er at man i et begravelsesbyrå må forlate den avdøde alene på kvelden fordi begravelsesbyråene stenger dørene klokken tolv om natten. Dette oppleves i mange tilfeller som traumatiserende siden man ikke ønsker at avdøde skal ligge alene uten å ha gjenlevende familie rundt seg.

Stell av avdøde

Det å vaske, kle og våke over avdøde er de første gjøremål i en hjemmebegravelse. Hvis den døde ikke skal våkes over i hjemmet, blir stelling av liket utført i et begravelsesbyrå. Likevel kan det også hende at familien tar på seg oppgaven med både likvasking og det å ikke avdøde likklærne. Denne oppgaven blir alltid utført av kvinner – kone, datter, mor,

tante, søster eller nabo. Hvis en person dør på sykehus, kan noen av de kvinnelige familiemedlemmene også utføre oppgaven med å stille liket på sykehuset. Men avdøde kan også bli sendt til et begravelsesbyrå for å bli vasket og kledd selv om likskuet skal finne sted i hjemmet. Variasjon i hvordan de ulike handlingene utføres – både hvordan de *kan* gjøre og *bør* gjøres – er hovedpoenget i alle deler i en hjemmebegravelse i RD. Det er nemlig slik at både variasjon og fleksibilitet er hovedtrekk i en hvilken som helst hjemmebegravelse i landet. Vekslinger i handlinger kommer fram i hvordan informantene uttrykker det som bør gjøres:

Hvis jeg dør, må man vaske meg. Det gjøres ved å smøre meg med *alcanfor* [kamfer] og *berrón* [desinfiserende alkohol som brukes til alt mulig] som tilsettes vannet man bruker til vasking. Etterpå tar man en flaske *berrón* og en klut og vasker hele avdødes kropp. Deretter tar man på den hvite drakten. Man tar til og med knappene av fordi man ikke kan begrave noen med klokke, kjede eller ringer. Ingenting!

- Hvorfor det?

Fordi det er naturlig, og Gud påla oss å gjøre det slik! I Bibelen... *La sábana blanca que tu cuerpo fue envuelto* ["Det hvite lakenet som dekker til kroppen", bibelreferanse]. Som sagt, deretter tar man på den hvite drakten og dekker avdødes kropp med det hvite lakenet, og da er man vasket. Man vasker avdøde slik at den skitten man har, blir borte, *para ir pa'allá*, [for å gå dit]! Alt blir borte. Dette ble pålagt oss av den høye, det som ble sagt i Bibelen. På samme måten sies det *a un muerto cuatro velas* [at det skal være fire lys til den døde]. Og et siste, som man setter i midten og under kista er *la luz del alma* [lyset til sjelen], det som lyser videre for en. Hvis du ikke vil bruke så mange lys, da må du sette på *la luz del alma*, og med det lager man alteret, men skikken er fire lys. Deretter legger man den avdøde i kisten, og da kan begynne å våke over liket. Man skal våke over den avdøde i 24 timer, dag eller natt, avhengig av når døden fant sted. (LO JuD: 6m30s).

En annen informant uttrykte det at man må gjøre dette slik:

Når en dør, vasker man liket, pudrer det og så til slutt *lo amortajan* [liket kles] med et hvitt laken. Etterpå setter man liket i senga. Nå gjøres det slik at man setter liket i kista med en gang, men før var det i senga. Før tok man heller ikke den døde til begravelsesbyrået, men det var hjemme, og likvaken skjedde hjemme. Den døde var i senga si. Senga var også kledd i hvitt, og liket var dekket med et hvitt laken. Og før kledde man ikke de døde med klær... Bønnen sier: '*La sábana santa en la cual fue envuelto tu cuerpo santísimo*' [Kroppen til den avdøde ble dekket med det hellige lakenet] og man la den døde i senga med alt i hvitt... Alt annet er *argumento del público* [folkesnakk]! (LO Ang3:01s).

De to informantenes utsagn er like på mange måter, men samtidig har de vesentlige forskjeller. Begge peker på lakenet som avdødes kropp må dekkes av. Det ligger en forskjell i referansene til lakenet. Den ene informanten peker på et hvitt laken – det er et faktum at lakenet som brukes alltid er hvitt. Men den andre informanten peker det hvite lakenet på noe hellig, noe som er en direkte allegori til Jesus' død og Bibelens beskrivelser. Hos sistnevnte informant er det hvite lakenet noe som er religiøst bestemt og som ikke kan forandres fordi det sies at det skal være slik, og videre mente også denne informanten at den avdøde skulle ha sokker på. Her vises det en liten forskjell i forhold til det som man oppfatter som hva Gud har pålagt, og hva som egentlig står i Bibelen, men det er en fast praksis i landet når det

gjelder stell av liket. I de fleste tilfeller har man sokker på de avdøde. Her kan man se at det altså finnes faste regler, men at disse ikke alltid følges. Det er en forskjell mellom en praksis som eksisterer fordi «Gud har pålagt oss det slik» (LO Ang3) og en praksis som eksisterer fordi man personlig mener det skal være slik.

Det finnes også en forskjell mellom gammel og ny praksis. Den ene informanten markerer en forandring i tradisjon med våking over avdøde. Selv før den avdøde skulle våkes over i soverommet, var det tilfeller hvor avdøde ble tatt ut i stua hvor folk kunne våke over liket (LO Ang3), men dette anses som noe som skjedde langt tilbake i tid. I dagens samfunn er det slik at man steller den avdøde og legger liket direkte i kisten som deretter plasseres i sentrum av stua. Før våket man over den avdøde i senga for deretter å plassere liket i kisten. Ønsket man å se liket da, gikk man til soverommet, mens det satt folk i stua og småsnakket, veldig lavt. Etter hvert er det blitt vanlig at den døde ligger inni i kisten som igjen er plassert i sentrum av stuen. Man kan legge til at det kan fremdeles være mulig å finne steder hvor man våker over liket i avdødes seng eller i soverommet, men dette for det meste i avsides strøk, der tradisjonene ivaretas bedre. Begge måter kan altså praktiseres. Samtidig, hvis den avdøde har vært syk lenge, er det sannsynlig at deler av likvaken delvis skjer i sengen. Dette henger også sammen med trosforestillingen om at man bør ha sine nærmeste hos seg i den første delen av døden. Dersom man ikke gjør det, tror man at det er en stor fare for at den døde går igjen.

Vask av liket blir også beskrevet ovenfor på to forskjellige måter, men begge informanter har det til felles at de uttrykker at dette er handlinger som alltid må gjøres først. På samme måte uttrykker de fleste informanter at *alle* praksiser rundt et dødsfall og gravferd er like, og at man alltid utfører de samme handlingene og i den samme rekkefølgen. Likevel er det ulikheter i informantenes uttalelser og meninger om f. eks. hva avdøde egentlig skal vaskes med, kles i og, hva avdøde skal ha med seg i kisten. En tredje informant forteller om vasking av liket på denne måten:

Man må vaske legemet med appelsinsblader og lunkent vann... Fordi man må være ren når man skal til Jesus Kristus.

- Hvorfor appelsinblader?

Fordi det var det han [Jesus] snakket om.

- Hva med at man skal vaske den avdøde med *berrón*?

Ikke med det, det må være appelsinsblader. (LO Ped: 44m)

Informanten over bringer inn to nye elementer. Nemlig appelsinsblader og lunkent vann til likvaskingen. Selv om de fleste informanter nevner vann som den viktigste ingrediens til likvasking, hadde ingen gitt opplysning om temperaturen på vannet – noe som kan bety at

man vil gjøre det så godt som mulig for den avdøde, i og med at i RD finnes det bare kaldt vann i de fleste hjem. Det kan være noe vanskelig å definere, etter kildematerialet, i hvilken del av landet denne skikken hører hjemme. Denne informanten var den eneste som kom inn på dette, og han er for øvrig fra Santo Domingo. Antropolog Carlos Hernandez Soto bekrefter også at det kan brukes appelsinsblader i vannet (Soto 1996:44,49). Det er også viktig å si at appelsinsblader også brukes til vasking av hender etter å ha vært på kirkegården. En annen informant benekter at likvasking utføres med vann, men hevder derimot at det bør gjøres kun med *berrón* [desinfiserende alkohol]:

- Hvordan forbereder man den avdøde?

Du tar en halv flaske *berrón*. Et veldig rent tørkle. Da begynner du å helle *berrón* på hele kroppen. I håret, over alt! Under...

- Fra hodet til føttene eller fra føttene til hodet?

Nei! Fra hodet til føttene. Det er det første du må gjøre. Å vaske med *berrón* over alt.

- Og hvorfor *berrón* og ikke vann?

Nei, aldri.

En tredje person [mannen hennes] avbryter:

Man vasker dem vel også med vann, og man bruker *berrón*.

Nei, jeg har aldri sett et individ som vaskes med vann, nei, nei, nei. Det må være *berrón*. (LO AndR: 4m28s).

Det er ingen tvil, *alle* må bli vasket, og alle blir vasket ved dødsfall i landet. Hva man vasker liket med, varierer fra person til person. Dersom ingen i avdødes familie skulle være villige til å ta på seg denne oppgaven, blir likvaskingen likevel alltid utført; det kan være en gammel venn, en fjern slektning eller en god nabo som tar på seg denne oppgaven. Men det er vanligst at det er avdødes nærmeste som gjør dette. Bruken av vievann, *berrón* eller vann – kaldt eller lunket, med eller uten kamfer – er de mest brukte ingrediensene til vasking av liket. Vievann i vann med appelsinsblader er også brukt. Hensikten er den samme: «*Usted se va limpio como vino*» [Man drar like ren som man kom] (LO JuD:24m), et kristenreligiøst symbol på at man forlater verden like skyldfri som man var da man ble født.

Etter at liket er vasket, kles det og «hvis den avdøde likte og drakk mye rom, heller man rom i kista. Det er nesten alltid drukkenboltene som man skvetter rom på kista til. Dette fordi dersom man var vant til å gi rom til dem i live, da må man nesten også gjøre det for siste gang. Slik at den avdøde ikke blir hengende ved deg» (LO Ang3:10m). Til slutt vasker den personen som har stått for likvaskingen seg selv, for ”man vasker hender med *berrón* (bay rum) og alkohol... Hvis den avdøde likte en bestemt sang, kan man også synge denne sangen.” (Soto 1996:44; min overs.). Den eller de som deltar i vasking av liket og stellingen av den avdøde kan ikke være syke, for ”hadde de vært det, kunne de dø.” (Deive 1996:352, min overs.).

La mortaja eller viso

Etter å ha vasket liket, må man kle det. Handlingen med å ha på likklær heter *amortajar* og likklær heter *mortaja* eller *viso* – to ord med samme betydning, men *viso* ser ut til å være mer gammelmodig og det brukes sjeldent. Forberedelsene med å legge den døde ned i kisten praktiseres igjen med store variasjoner.

I utgangspunktet og tradisjonelt sett består likklærne – for både mann og kvinne – av en lang og hvit kjortel som kles på den avdøde på en veldig enkel måte. Det viktigste med dette plagget er at det må være langt nok, og at det må dekke den avdøde fra halsen til føttene (Deive 1996:352). *La mortaja* må være uten knapper og lommer, og uten luksuriøse detaljer. Enkelhet i likklærne forklares med at man skal gå fritt videre uten noen form for eiendeler fra de levendes verden. Også her finnes det store variasjoner og delte meninger. Noen mener at det er helt greit at den avdøde blir kledd med det som finnes tilgjengelig, uten å tenke så mye på den gamle måten å gjøre det på, mens andre helst vil utføre dette på den måten de selv har sett de eldre gjorde det. Dermed sikrer man seg at *ting* skal foregå på en korrekt måte, og at den avdøde ikke skal bli plaget av antrekket. I så fall velger man å sy en helt ny *mortaja*. Det viktigste for de fleste pårørende er å bruke det som er tilgjengelig for at den avdøde ser presentabel ut – dette gjelder også både for menn og kvinner – for at de kan vises fram under likskuets. Likevel finnes det fleksible holdninger til dette, avhengig av økonomien og statusen både til den avdøde og hans familie. Selv om man peker på at den avdøde skal tildekkes med et enkelt hvitt laken, blir dette sjeldent utført helt som tradisjonen *sier*, for lakenet kan bli erstattet av andre klær – veldig fine eller eksklusive klær. På denne måten blir enkelheten i handlingen dempet, selv om man i utgangspunktet søker dette som en dyd ved denne delen av dødsritualet. Enkelhet er generelt en viktig faktor i holdninger til døden.

For begge kjønn er *la mortaja* det ideelle likplagg, men dette er som nevnt ikke en hovedregel. Det er først og fremst ved kvinners død at *la mortaja* brukes. Hvis den avdøde er en mann, blir han kledd i en drakt, som oftest mørk, eller med en enkel skjorte, nesten alltid hvit, og svarte eller hvite bukser. Avdøde av begge kjønn må ha nytt undertøy og sokker på. (Soto 1996:44). Når den avdøde er kvinne, kan man hente hennes *mortaja* fra hennes kjoler – gjerne den hun var mest glad i, men også den som ser best ut.

Valget av kjolen i kvinnelige tilfeller kan bli vanskelig. Skal den avdøde kles med en enkelt *mortaja* eller med den kjolen som avdøde likte best? Hva skal man velge? Siden familien hele tiden ønsker å vise den optimale æren og respekt overfor avdøde – i tillegg til

enkelhetskravet – kan *la mortaja* bli et dilemma siden det med klær oppfattes som så viktig og ærefullt for avdøde.

Hos mannlige avdøde kommer man ikke opp i slike problemer fordi man rett og slett bare tar den beste dressen, skjorte eller bukser avdøde hadde. På den annen side pleier mange eldre kvinner å være forberedt til dødsøyeblikket og ha likklærne liggende klare. En informant fortalte at hun allerede hadde sin *mortaja* ferdig. Dette er en vanlig praksis i landet. Det å ha likklærne klare kan ha flere grunner. En av dem er at folk kan aktivt bestemme over kroppen sin, selv etter døden. Slik kan ingen komme til å kle dem med klær som de selv ikke ville like å ha på seg, uansett om de var levende eller døde:

Se! Jeg er en dame, det er synd at det nå ikke er dagslys slik at jeg kan vise deg dem [likklær]. Men også lakenet er der. *Gracias te doy Padre!* [Takk til deg, Herre!]
- Du har ditt laken og din kjole?
Åh, ja! En natkjole. Men den har så mange ornamenter, den kjøpte barnbarnet mitt. Neida! Den vil jeg ikke ha! Det må være en uten ermer. Da skal lakenet ligge over. Og jeg vil heller ikke at noen tar føttene mine sammen! (LO AndR2:6m28s).

Også ved dødsfall etter langvarig sykdom kan *la mortaja* ligge klar, før selve døden inntreffer, når døden forventes enten av den syke eller av familien rundt. Andre ganger kommer de som har kjennskap til det og sier ifra. En informant sier at hans mor sendte ham for å hente hennes *viso* hos søsteren sin da hun selv mente at hun skulle dø:

Min mor følte seg dårlig og sa til meg: 'Sønnen min, jeg vil at du går til søstera mi fordi jeg har behov for at hun sender meg *el viso*'. Hør! Jeg gikk hele veien, *el viso, el viso, el viso*, helt til jeg kom fram. Og jeg sa: 'Mor sier at hun vil at du gir henne *el viso*.' 'Åh si, si! [Åh ja, ja!]' svarte hun og dro til butikken og kjøpte [stoffet]. Det var *la mortaja, el viso*. Hun kjøpte med en gang stoffet. Og hun, hør! Hun sydde så stygt og fortalte meg: 'Ikke dra, min sønn, fordi jeg skal gjøre den ferdig!' Og hun satt seg ved symaskinen sin og på et øyeblikk ble det gjort. Og kvinnen ble så glad [altså moren]! (LO i AndR3:7m32s).

Det har også vært tilfeller at noen pårørende har hatt likklærne med seg fordi de har følt det har gått mot slutten for en slektning. Andre har likklær liggende i huset, uten spesiell grunn. Å ha ferdigsydde likklær enten i huset eller i håndbagasjen er en vanlig praksis når man har et familiemedlem som har vært sengeliggende lenge eller er veldig gammelt. Det er gjerne kvinner som tar på seg dette ansvaret.

Til slutt, om tradisjonen følges, blir liket tildekket med et ekstra hvitt laken. Noen dekker også avdødes ansikt med et hvitt, transparent og lett slør. I dagens samfunn kan liket også bli sminket og forfinet ved å bruke ekstra detaljer. Likte den kvinnelige avdøde å sminke seg til vanlig, da kunne det være mulig at hun også blir sminket «slik alle kunne huske henne som hun var» (FA). Dette kan også være utgangspunkt for diskusjon. Mange

mener at man ikke må gjøre så mye oppstyr med en person som er død, at man må la de gå i fred uten å tilsette så mye som avdøde ikke trenger i det andre livet, fordi tingene tilhører dette livet. I noen tilfeller setter man en sløyfe på toppen av hodet og strekker den rundt avdødes kjeve med et sterkt bomullsband. Deretter setter man bomull både i nesen og ører (Deive 1996:352). Etter liket er ferdig stelt, er det også mulig å høre kommentarer om hvor fredelig og fin den avdøde ser ut, slik han eller hun har blitt stelt av sine nærmeste.

Regelen om at likklær ikke må ha knapper og lommer, praktiseres ikke alltid i landet. Folk har ulike oppfatninger om hva som bør eller ikke bør gjøres. Er man tro mot tradisjonen, begraver man ikke noen med knapper og lommer på. Velger man å ikke følge tradisjonen, kan det bli utgangspunkt for en diskusjon blant familiemedlemmer. Noen mener at likklær uten knapper og lommer er overtroisk gammeldags tradisjon som ikke har noe å gjøre med virkeligheten, mens andre vil sikre seg ved å gjøre det de er opplært til eller det som de er blitt fortalt å gjøre. Under feltarbeidet utspilte det seg en slik diskusjon: Den avdøde hadde på seg slips – noe man kan ha dersom det ikke er knute på slipset. Det var en bekjent av familien – en gammel dame fra nærmiljøet – som mente at den avdøde ikke burde ha knute på slipset sitt. Dette går bare ikke, mente hun. Hun var meget bestemt i sin mening om at han kunne ikke forlate verden på den måten. Til slutt fikk hun viljen sin. Knuten ble tatt av, og andre familiemedlemmer reagerte på det. Fordi den avdøde var så ordentlig «pent kledd med dressen sin dressen sin, er det utrolig at hun skulle komme og blande seg inn i hvordan vi skulle gjøre våre egne saker. Dessuten er det bare overtro!» (FA). Man kan likevel bekrefte at selv om det finnes krefter mot det å ha knapper i likklærne, er det vanlig å ikke ha ting som kan *feste* den avdøde til de levendes verden. Mange kan ikke forklare hvorfor det er slik, men gjør det allikevel:

- Etter at du har vasket liket med *berrón*? [Hva skjer?]

Da tørker de det. Da tar de det på som [liket] skal ha.

- Og hva er det man må sette på?

A *Dió*! [Åh, Gud]. En lang skjorte... Ja, det gjelder for alle. Du kan bare se. Noen med sin *chalina* [drakt]. Men den må være åpen, og hvis det er mulig uten knapper i skjorta, med dressen sin, men uten knute på! [ikke knute på slipset]. Nei, nei, nei!

- Uten knute?

Slik knute som mannfolk bruker... Ja, ikke sant! Der er det slipset, og du ser at det [slipset] er der, men det er ikke sammenknyttet mot kroppen. Ikke knapper heller!

- Hvorfor det med knapper?

Fordi det er dårlig å begrave noen *abotonao* [med knapper på]!

- Og hvorfor?

Jeg vet ikke! Hvorfor det er feil? Jeg vet ikke, men jeg fikk det tillært.

- Og hva med farger?

Nei, nei. Et hvitt laken. Uten farger. Ikke engang hos kvinner bruker man farger. (LO AndR2:5m).

En annen informant forteller om forskjellene mellom før og nå, når det gjelder tradisjonen om lommer, knapper eller slips:

- Hvorfor det med knapper?

Åh, ja, at man måtte ta det bort...

- Hvorfor?

Jo, fordi det sies at det ikke var bra å gå med ting. Folk sa at det var ikke bra å begrave noen med ting. Som nå at man kler dem med det ene eller det andre, at den blir sminket. Ingen ting av det brukte man før.

- Man tar av knappene ennå.

Fortsetter man med det? Åh, ja, det er sånn det gjøres. Det er det slik jeg har sett det hele livet. (LO Ch1: 3m30s).

På denne måten blir tradisjonen festet i minnet til de fleste fordi det er kun nå at «folk finner på ting». Man kan si at å ha eller ikke ha knapper, lommer og slips på til det andre liv er noe som i stor grad etterlates til tilfeldigheter i dag. Samtidig at det er avhengig av pårørendes fortolkningen av tradisjonen. Likevel, kan man si at knapper er forbudt fordi man ikke skal ha med seg ting som ikke forsvinner i jord. I det klassiske verket, innenfor studiet av voodooen, *Vodu* (1958) skriver Alfred Metraux at: ”Man ødelegger eller vender lommene (fra likklærne) til den avdøde på grunn av frykten for at det blir igjen en eller annen gjenstand som kan gi den døde makt over slektninger” (Metraux 1958:213; min overs. og klammer). Dette kan peke på tilbake til den synkretisme som finnes mellom folkelig religiøsitet og den katolske læren. I folks bevissthet ligger også denne kristne forestillingen: «*Del polvo saliste y al polvo volveras*» [fra jord er du kommet, og til jord skal du bli]. Denne tankegangen er veldig rotfestet i det dominikanske samfunnet, og man finner ordtak som bekrefter at man skal *dra* på en enkel måte: «*No te afanes tanto que cuando te mueras nada te llevas*» [ikke slit deg ut fordi du får ingenting med deg når du dør]. Eller: «*Nada de eso te lo van a echar en la caja*» [ingenting skal du få ta med deg i kisten!] når folk kan virke grådige eller gjerrige. Slike utsagn brukes i dagligspråket.

Å ta med ting til det neste liv

Det er allerede nevnt at det appelleres til enkelhet når man skal stille liket. På den andre siden registrerer man ofte at pårørende er veldig opptatt av likets ytre, at det skal se fint og estetisk korrekt ut. Det handler både om det å være presentabel og å ta hensyn til den avdødes siste ønske: «Hun hadde likt å ha det slik». Med slike utsagn er man med på å påvirke handlinger knyttet til det å stille liket. Samtidig er man opptatt av å gjøre det som er tradisjonell korrekt i forhold til normene man er opplært til å følge. Økonomi er viktig dersom man ønsker at avdøde skal være velstelt. Flere informanter peker nettopp på at

dersom man har penger til å gjøre det lille ekstra, så gjør man det: «Etter du har forberedt den avdøde, setter du avdøde ned i kista. *Acotejaito* [rett/fint] og med hodepute. Det er noen som stiller sine avdøde virkelig fint. Den som *har* [penger] gjør det på den måten med nye laken og sånne ting, og den som ikke har, går det som det går med!» (LO AndR2:11m50s). Til spørsmålet om hva som skal settes i kisten, var det mange ulike svar. Noen mente at det ikke skulle være noe i kisten, mens andre mente at det var avhengig av hva den avdøde likte.

Ser du ikke det! Folk sier at den døde ikke skaper forviklinger. Men det er fordi den døde ikke tar med seg noen ting! Du kan ha det mest dyrebare du bare kunne ha, men når tiden for at man dør er kommet, blir alt dette revet bort fra deg. Du tar bare de hvite klærne med deg! (LO JuD: 24m).

De fleste i landet forestiller seg det at ingenting skal tas med i kisten ved dødsfall. Likevel bruker de fleste pårørende anledningen til å legge noe i kisten. En dame som spilte kort, fikk med seg kort i kisten (FA), og dette er bare ett av mange eksempler. Grunnen til det var at hun likte kortspill i den grad at familien ville ære henne ved å sende kortene med henne. I et annet tilfelle fikk avdøde med seg alle sine klær i kisten, noe som betraktes som gammeldags. Mange mener at det også er helt galt og meningsløst, for det er et faktum at det alltid pleier å ligge noe i kisten. Likevel er denne skikken ikke uvanlig i landet, tvert i mot praktiseres det ofte. Også en annen informant bekreftet tradisjonen med å legge klær i kisten:

- Hva legger man i kisten sammen med avdøde?

Klær. Man tar med alt det den avdøde eide. Hvis kisten er stor, har man med alle avdødes klær. Hvis du hadde kommet i uvennskap med avdøde og ikke hadde tilgitt ham mens han levde, da måler du kroppslengden din og legger den i hans eller hennes kiste for at den avdøde ikke skal forstyrre deg mer. (LO Ped:45m34s).

I tillegg kan man legge et krusifiks eller sette et rosenkranskjede i hånden til den avdøde, avhengig av hvor katolsk familien er. Det er også brukt helgenbilder som limes på den delen av kista som er nærmest avdødes hode. *La mortaja* og det hvite lakenet anses også som en del av de tingene man må ha med til det neste livet. I tillegg har man også med et krusifiks som er både ment å fungere som guide og selskap. Noen legger også det katolske bønnekjedet i hendene på avdøde. (Soto 1996:51). Det er for øvrig en stor variasjon i gjenstandsbruk ved begravelser:

Det er noen som pynter den avdøde med blomster. Fra føttene til hodet. Med blomster, ja.

- Og før pleide man også å legge noe i kista?

Nei, nei, nei. Det eneste som må være med, er en hodepute og *lienzos* [lerret]. To eller tre rene lerret. Og et rent laken! *Y dejelo que ya esta bueno!* [Og lar det være med det fordi det er nok!]

- Det finnes områder i landet hvor man pleier å måle lengden til barnebarna og legger så målene i kista sammen med avdøde.

En tredje person sier om dette:

* Neida, det er ondskap! Hvordan kan man finne på å legge målet til sin egen sønn sammen med avdøde? (Ler)...

Nei, hvis det er et barnebarn som er sykt, ja... Hvis det finnes et barnebarn som er dårlig eller sykt, åh, ja! Her pleier man å gjøre det. Ja, å ta mål, uansett hvor små barna er, *la medida se va!* [målet går i grava] Og barna står opp med en gang. Hva kan det være?

- At etter den døde er begravd, så blir de syke barna friske?

Ja, blir friske, blir friske. Fordi det er *individuos* som elsker barnebarna sine så høyt at de vil gjerne ta dem med! Du kan ikke ta med noen! *¡Te echan la medida y eso te llevaste!* *¡La medida, la medida!* [Man kaster målet, og det var det den døde fikk med seg! Bare målet! Bare målet!].

- Og du tror... Har du hørt om at noen har blitt *tatt med*?

Nei.

- Kan det være folkesnakk?

Folk overdriver, men hvem som helst kan tro! Jeg har selv tenkt på om det kan være sant. Det har vært barnebarn som har falt, og når folk går rundt og vil finne ut om dette, da har du det, noen vil *ta dem med*! Men ikke jeg! Ingen kommer med det til meg. (LO AndR:8m40s).

Samtidig som man legger gjenstander i kista for å unngå å bli *tatt med*, blir dette også brukt for å helbrede de syke. Hvem sine lengdemål som skal legges i kisten med den avdøde, bestemmes av hvilke relasjoner man hadde med den avdøde.

Hvis man har et barn eller et barnebarn hjemme, som den avdøde elsket veldig mye, måler man barnet og tar målet og setter det i kisten. Dette fordi det finnes folk som ikke finner seg i sin skjebne ved å dø og som tenker slik: '*Si me muero yo me llevo a fulano*, [hvis jeg dør, tar jeg med meg den personen]'. Men hvis du setter målet i kista, sier folk, vil ikke avdøde forstyrre. Sier folk! Men jeg har aldri gjort det fordi jeg aldri har hatt det behovet. Jeg sier at når jeg *drar* [for å dø], skal jeg dra alene fordi jeg kom alene til denne verden. Jeg skal ikke ta med meg en eneste en!

- Og du tror virkelig at den avdøde tar med seg noen?

Si, se lo han llevao! Jo da, de døde har tatt dem med! Det er mange folk som sier: 'Når jeg dør, tar jeg med meg den, og så viser det seg at den avdøde virkelig tar vedkommende med seg! Plutselig blir denne personen syk og *går* [dør] selv om personen var ved bra helse. Den avdøde må gå alene. *Limpio vine y limpio me voy*, ren kom jeg [til verden] og ren drar jeg. Bare med min *mortaja*, linklede, fordi det er det som er Guds ord. (LO JuD:59m).

Veldig kort forklart mener Deive at man setter barnas og også sine egne lengdemål i kisten fordi man anser overgangsperioden som farlig for enkelte av de gjenlevende: "Det er en sterk og fast tro at den avdøde ikke ønsker å dra alene til den andre verden og inviterer venner og familie til å følge avdøde som da bruker all makt for å ta noen med" (Deive 1996:354; min overs.). Avdøde og den oppmålte personen bør ikke nødvendigvis være i familie. De kan også ha vært nære venner. Man kan heller ikke skylde den avdøde noe, i form av tjenester eller løfter:

* Hva skal du med det beltet i kista?

Ikke bland deg og la det bli liggende. Hun hadde bedt meg flere ganger om å få hjelp til å ordne beltet til en kjole hun likte, og jeg rakk ikke å bli ferdig med det. Derfor er det i kista! Jeg vil ikke at hun skal komme tilbake igjen for å spørre om beltet (FA).

Dersom man ikke fikk mulighet til å innfri et løfte mens avdøde var i live, da bør man skaffe til veie det som er mulig for å befri seg fra det løftet man ga, men som aldri ble innfridd. For

ellers frykter man at gjengangeri kan bli en plage framover, og man må i alle fall prøve å forhindre dette. Samtidig finnes det i dag forestillinger om at dette er et gammeldags tankemønster som de eldre levde etter:

- Tror du at de døde dukker opp igjen, som folk sier?

Hva? Hvordan da?

- Jo, hvis man ikke gjør det man må gjøre, så dukker de kanskje opp igjen og ber om saker og ting, spesielt når man drømmer.

Tja, det finnes kanskje noen avdøde som spør etter noe, men hør, jeg skal forteller deg en ting. En helbreder kurerer meg for en stor sykdom som nesten var til å dø av. Det var en herre som het Vitano Paulino.

- Hvem var han, en kvakksalver?

En klok mann som helbredet *por obra del Espiritud Santo* [gjennom Den hellige ånds sjel]. En klok mann som helbredet til og med *los palmos* [kramper]. Han helbredet all sykdom. Og han fortalte meg at folk på dødsleiet kunne blitt *sett* av andre folk [som altså ikke var tilstede]. Når du *ser* en person som er alvorlig syk, og du gjør ett eller annet, så plutselig *ser* du den syke. Han gjør *asomo*. *Se asoma grave* [dukker opp]. Men etter en person er død, tror jeg at de har ikke så mange rettigheter. Allikevel forblir sjelen levende. Forlater kroppen og lar den være der, som om den er forkastet (LO Ch2:20m57s).

De gjenlevende føler med dette at deres stilling blir sikret mot den avdødes makt. Ikke blir de tatt med. Ikke forblir de skyldnere. Og ikke skal de bli oppsøkt av gjengangere som føler at noe manglet i kista. De levende unngår slik det de oppfatter som personlig forfølgelse av en avdød. Når man legger et objekt i kista, skilles samtidig de to verdenene, de døde og de levendes.

Avdødes posisjon og bruken av lys

Den avdøde legges i kista og flyttes deretter fra soverommet til sentrum av stua, som allerede er ferdig innredet til formålet. Kista plasseres i et stativ i sentrum av salongen, et stativ som vanligvis leies av kirken eller av kirkegården der begravelsen skal finne sted. Eller så tar man rett og slett to stoler og setter kista på dem, den ene støtter kista ved hodet og den andre ved føttene. Denne siste måten handler mest om tilgjengelighet av varer – det er ikke alle steder hvor det finnes stativer å låne bort, og stolene som støtter er mest brukt i mindre velstående områder. Under kista legges det vanligvis, men ikke alltid, en stor isblokk. Noen kjøper bare isbiter og legger dem i en stor bolle og plasserer isen deretter under kisten. Dersom man forbereder seg til en lang gravferd, vil avdødes kropp bevares fysisk bedre med en isblokk under.

Kista peker alltid mot døra: «Man plasserer kista slik med føttene fremover, mot inngangsdøra, fordi man forestiller seg at den avdøde tar farvel for alltid. Den avdøde går ut av huset og skal ikke tilbake. Man tar den avdøde ut gjennom inngangsdøra i stua» (LO JuD:16m). Kistens posisjon er svært viktig i huset for å gjøre det lettere for den avdøde å gå

ut (Soto 1996:45), eller for å hindre at den døde blir hjemme (Deive 1996:352). På spørsmål om likets posisjonen pekte de fleste informantene på det samme: «Etter døden vasker man liket og setter det i ei kiste. Deretter plasserer man den døde i midten av salongen. Rett på, slik som du skal ta avdøde av huset. Rett på inngangsdøra.» (LO Ch1: 5m35s), «*para que ya, ya se va!* [for det er slutt, og man må dra!] (LO Ped:39m15s). Man sikrer seg med dette at den avdøde verken blir værende i huset eller kommer tilbake i form av gjengangeri.

Det kan finnes tilfeller hvor enden av kisten eller avdødes føtter ikke peker mot inngangsdøra. Dette skjer hvis dødsfallet har funnet sted på landet, for man regner da gangstien til selve huset som husets viktigste inngangsparti. Tankegangen er den samme: Å forhindre gjengangeri og å legge til rette for at den avdøde for alltid finner veien ut av huset eller bort fra gårdens område. En informant pekte på at plassering av liket i huset er *cosa de tiempo* [tidsbestemt] fordi:

Nå [i våre dager] er det ikke interiøret i huset som man bruker som utgangspunkt i forhold til kistas plassering... Man våkte over den døde alt etter hvordan huset var satt opp, hvor den avdøde sov, der senga var... Da kunne kista stå i midten av salongen og peke mot soverommet. (LO Ped:37m30s).

Selv om plasseringen av kista i sentrum av stua og med føttene mot døra er et av de få elementene i hjemmebegravelser som ikke synes å ha noen variasjon, kan utsagnet til informanten ovenfor bekreftes. I et tilfelle under feltarbeid befant kista seg i stua med føttene vendt mot gangstien og heller ikke i sentrum av salongen. Kista var derimot plassert i en rett linje fra soverommet. På denne måten kan man si at begge skikkene eksisterer side om side selv om plassering i henhold til døra er den vanligste. En annen informant sa at det er avhengig av hvor solnedgangen sees fra huset, men informanten sa også at man kan ikke så mye om *sånt* nå lenger, og derfor gjør man så mye forskjellig. Hvorfor noen velger å ha føttene mot døra og andre mot gangstien, har med å gjøre hvor urbanisert det stedet er, der likskuet finner sted. Uansett hvor føttene skal være, finnes det alltid motstridende meninger om likplasseringen. En informant forteller: «En annen sak er det med føttene foran eller hvor som helst det nå skal være! Det jeg tror, selv om man blir plassert med føttene enten her eller der, er at man må forberede livet sitt nå» (LO OradY:19m19s). Her ser man altså at en informant uvesentliggjør skikken med kistas plassering, mens de andre informantene tar den på alvor. Man får inntrykk av de fleste i RD kan ha et friere syn og til dels distansere seg fra disse skikkene, men at handlingene likevel praktiseres allment når det kommer til stykket.

Uansett hvordan kista ble plassert i stua, forventes det at den avdøde finner veien sin ut av huset ved hjelp av kistas plassering. Dette har også noe motsigende i seg i forhold til det at man også tror at avdødes sjel er i huset i de nærmeste ni dagene etter gravferden. Dessuten kan den avdøde være «uvillig til å gå ut», og da må man finne andre utveier: «Hvis du kaster ut en avdød som ikke vil ut, da helbreder man den avdøde helt til han drar» (LO Ped:23m). De som *kan* mye om ånder og sjelene i skjærsilden, er de som gjerne påtar seg oppgaven med å få den døde bort fra de levende.

Etter å ha plassert kista «midt i midten av stua. Med føttene mot gaten!» (LO AndR2:15m), tennes det fire lys, og man plasserer disse sammen med blomster i hvert hjørne av kista. Noen lys må kista ha ”fordi lyset hjelper den døde å finne veien til himmelen” (Deive 1996:352, min overs.). Antall lys ved likvaken varierer også, noe som er avhengig av den avdødes families forståelse av hvordan dette skal være. Det vanlige er at det tennes fire lys. Noen setter et ekstra lys på kisten. Dette lys kalles *la luz del alma* [sjelens lys]. Noen mener at det holder med bare *la luz del alma*, mens andre peker på at kisten må ha de fire lysene, ett i hvert hjørne, i tillegg til sjelens lys:

- Hvor mange lys er det egentlig?

Jo, hvis det er mulig, plasserer man et stort lys på toppen av kista... Den som vil, og som har [penger], kan ha fire.

- Det vil si at dette ikke er obligatorisk?

Jeg vet ikke om det er obligatorisk, men hvis du bare har muligheten til å ha et lys, da blir det bare et lys.

- Og hvis det er du som dør hvor mange lys må man da ha?

For meg? Nei! For meg kan det holde med et. Og se! Jeg bruker lys hele tiden. I dag er det mandag, jeg står opp veldig tidlig. Da går jeg til mitt alter og tegner *deres* [åndenes] lys. (LO AndR2: 15m17s).

En annen informant mener det slik:

Jeg er ikke enig i det med så mange lys. At folk har så mange lys selv, gjør ikke noe. Men jeg tror ikke at man trenger så mange lys.

- Men hvor mange lys skal det være?

Ett lys, for å lyse for oss, det er det viktigste, det å opplyse for oss, fordi Jesus Kristus hadde et lys, og fordi det sies at når man ikke har lys, da er man i mørke. Hvis du hører at det finnes et hull, og du går mot det, da vil du falle. Så hvis du har et lys, så er det for å se bedre, for at du ikke skal falle. Ja eller nei? Jeg er ikke enig i at det skal være så mange. (LO OradY: 19m19s).

I praksis i de fleste tilfeller fantes det fire lys og i mindre grad *la luz del alma*. Denne skikken er omstridt i deler av RD. En kvinne fra den evangeliske kirken sier: «Evangelistene sier at Kristus er den som gir lyset, og at man derfor ikke trenger å sette opp lys for de avdøde. Jeg tror helst på det fordi faren min pleide å si 'de som ikke reddes i livet, reddes heller ikke som døde'» (LO AndR3:3m55s). Denne uttalelsen førte til en reaksjon hos en annen person i intervjuet som sa følgende i dialogen mellom to informanter:

Da bør du be til Gud at du ikke dør før meg. Hvis det skjer, da skal du ha fire lys!

* Men for hva? Det er der det ligger hele greia! Om jeg kunne, hadde jeg blåst ut disse lysene.

Du kan ikke slukke lysene. Sterke lys som lyser ordentlig!

* Jeg vil fortsatt ikke ha lys. Godta ikke det!... Har du sett, å lyse for den døde. Men bare hvis det er for å lyse opp den døde [slik at man bedre kan se pga. strømmangel]. Hvis det er for at den avdøde kan se veien bedre, er det tull, det er ikke sant!... Det er bare historier! (LO AndR3:3m55s).

Før den avdøde bæres til stua, har man flyttet alle møblene til andre deler av huset. I de neste dagene blir dette rommet et sted for sorg og en plass hvor familie og venner møtes og samtidig et folkelig hellig sted. Der skal man be for den avdøde og også bruke muligheten til å høre Guds ord. Derfor må man fjerne alt som ikke trengs eller som står i veien for de besøkende, først til *el velorio* [likvaken] og deretter til seremoniene i de ni kommende dagene. Stua mister sin opprinnelige form. Alle verdisaker låses inn, og rommet blir seende veldig enkelt ut. Soto (1996) beskriver dette slik i sin studie om begravelsesritualer i Villa Mella: "Huset har blitt fratatt sine tidligere møbler og vanlige pyntegjenstander. Man kan bare observere de hvite lakenene plassert i salongen og i soveværelsets vegger og i tak (...). De eneste møbler som man kan se, er stolene og/eller benkene som er ment for de som kommer." (Soto 1996:44. min overs.).

Avdødes familie har et stort ansvar. Alt må stemme, og alt må falle på plass: Stoler må hentes eller leies for at familie og venner kan få sitteplass også utenfor huset – i gaten og i bakgården. Stoler plasseres også i stua som en naturlig del av møblementet slik at folketilstrømmingen kan skje på en lett og naturlig måte. Folk kan gå inn og ut av huset hovedsakelig for å kondolere de som sørger og ta farvel med den avdøde.

Det pleier å være veldig varmt, og stuer flest i RD er som vanlig ikke veldig store, og jo fattigere forholdene er, jo trangere er stua. Derfor finnes det også mange rundt huset, som ikke får plass inne i salongen – ved kista – eller så foretrekker de å være ute etter å ha kondolert sine kjente. Det er også en grunn til at man ganske enkelt *vet* at likvake finner sted: Gaten stenges – spesielt den første og siste dagen. Det skjer mye på en gang, og strømmen av folk kan vare lenge, og slik skal det være. For ellers kan det settes spørsmålstegn ved både den avdøde og familiens liv. Er det ikke mange til stede, kan det være et bevis på manglende deltagelse i lokalsamfunnet både fra den avdøde og familiens side. En massiv deltagelse vil derimot peke på at avdøde var en engasjert og godt kjent person. Som Metraux forklarer det, "å komme til en likvake er også en hyllest til avdødes familie, som blir stolte av at mange deler sorgen med dem." [Metraux 1958:213; min overs.).

El velorio

Sitatet nedenfor er hentet fra folkelivsskildreren Ramón Emilio Jiménez' beskrivelse av et typisk likskue i RD – beskrevet i hans velkjente folkloristiske verk *Al amor del bohío. Tradiciones y costumbres dominicanas* (1927). Et slikt sitatet gir et bilde på hvordan man, ut fra hvem som deltar i begravelsene, kan finne mening i de sosiale prosesser eller sammenhenger.

Blant våre skikker er *el velorio* [likskuets] en av de som fortjener en aktverdig oppmerksomhet for den psykologiske forståelsen av miljøet. I tre ulike grupper kan man inndele det publikummet som er opptatt av et likskue: Det er de som ærlig og oppriktig deler avdødes families sorg. Det er *veloriómanos* [oppfunnet ord som betyr de som liker *velorio*], de som kommer for å spise og fortelle vitser og for å få seg en hyggelig og festelig overnatting. Og det er de kjærlighetssyke opportunistene, de tilfeldige herrene og damene, som her ser et landskap for å gi utfoldelse til undertrykt lidenskap, eller en fruktbar vei for oppnå fordelaktige posisjoner for å kore sin triumf i den politiske kjærlighet (Jiménez 1927:128. min overs. og kursivering).

Likvaken kan vare fra tolv til tjuefire timer. Selv om tjuefire er det ideelle antall timer, varierer tiden, avhengig av dødsårsaken og likets tilstand. Det at alle familiemedlemmene må være på plass, har også noe å si i forhold til tiden det tar å våke over liket, siden det tar tid for slektninger å komme fra landsbygda til hovedstaden eller omvendt.

Reglen er at for en som er død, av naturlige årsaker, må man regne tjuefire timer... Avhengig av tilstanden til den avdøde. Det er fordi det finnes mange som regnes som døde, og de kommer tilbake. Her kom en jente... Jenta hadde blitt utsatt for ei ulykke og ble drept langs veien. Så kort tid etter drømte hennes far at hun fortalte han at han hadde begravd henne levende.

- Hva?

De hadde begravd henne i live. Det ser ut til at det var den svimmelheten og den bedøvende medisinen som fremdeles var i kroppen, som var årsaken til det. Og når faren gikk til kirkegården og tok henne ut, hadde hun ødelagt glasset på kisten. Derfor må man gi avdøde tid... *Eso fué una revelación de ella!* [Det var en avsløring fra hennes side] (LO Ch2:46m).

Derfor oppfattes likvake i minst 24 timer som spesielt viktig når døden er kommet av naturlige årsaker. Det manglende offentlige apparat, som skulle ha institusjoner som bekrefter dødsfall, gjør at folk befinner seg i den konstante frykten for å begrave sine nærmeste levende, derfor:

24 timer er den korrekte tid å bruke for å begrave en kristen person som døde. Man kan ikke begrave den avdøde tidligere fordi dersom avdøde for eksempel hadde hatt et infarkt, da kan personen leve uten å puste kanskje i to til tre timer, og da kommer tidspunktet der avdøde er tilbake i livet. Og det finnes personer som har blitt tatt til kirkegården og har blitt begravd. De har dødd på grunn av kvelning.

- Hvordan kan man vite det?

Åh ja, fordi slik er det! Fordi man har funnet det ut etterpå. Noen ganger forteller de (de avdøde) til i drømme hvem som helst i familien om nettopp dette. Da går man til kirkegården og tar ut kisten igjen og finner liket med armen stående eller med nakken snudd. Slik vet man at den avdøde er død, men ikke av naturlige årsaker, men av kvelning. Derfor må den avdøde være til stede i 24 timer hvis han/hun døde av naturlige årsaker!» (LO JuD:9m35s).

I noen tilfeller venter man også på familiemedlemmer som bor i utlandet, og siden det er mange dominikanere som bor og arbeider utenlands, er det ikke uvanlig å høre noen si at de nettopp venter på noen. Hvis den avdøde skal fraktes til sitt fødested, kan man si at likvaken på fødestedet har begynt uten at liket er til stede. Man venter kun på at liket skal komme. Dersom avdøde hadde vært syk lenge før dødsfallet, vil det som oftest ikke være noen å vente på siden man lenge har vært forberedt, og man kan begrave avdøde allerede før tolv timer er gått. Inntreffer døden på grunn av naturlige årsaker eller dersom man står ovenfor en plutselig død, må man sikre seg at alt er i orden, og da vil det være aktuelt med en lang likvake. Fant dødsfallet sted på morgenen, kan man begrave den avdøde klokken seks samme dag, men ikke etter det klokkeslett. Man må i så fall vente til dagen etter. Mens likvaken foregår, ber og synger man ved siden av kista.

Hvis det er bestemt at man skal overnatte med våking av liket, forbereder alle seg til en lang nattevakt. Derfor er det viktig å vite det i forveien. Det er også naturlig å ha likvake over natta dersom det er mange familiemedlemmer som ikke bor i samme delen av landet. Hvis dødsfallet skjer i en liten by, kan dette ha blitt dagens samtaletema folkene der imellom, som lurte på når begravelsen skal finne sted. Rykter går fram og tilbake, og i enkelte tilfeller er det vanskelig å vite hva som faktisk skal komme til å skje, spesielt om det finnes uenigheter i familien om hvordan ting skal gjøres. Selv man ikke kommer til enighet når den avdøde skal begraves, er likvaken i gang for både familien og nærmiljøet. Det er en konstant strøm av mennesker, i alle aldrer, som skal se på liket. Det pleier alltid å være barn til stede selv om disse i følge tradisjonell folketro antas å være mest utsatt for å bli tatt av den avdøde:

Barna får en beskyttelse i form av hvitløkbåter, eller så henger man et kors laget av fyrstikker rundt halsen på dem. Hvis et barn, enten ved uaktsomhet eller uhell, går under kista som er plassert i midten av stua, da må man bære barna over kisten tre ganger. Alle disse tiltakene er for at den avdøde ikke skal ta i bruk et barn for å åpne dørene til himmelen (Deive 1996:352; min overs).

Likvake og høylytt gråting er nært knyttet til hverandre. Selv om det er mye å passe på i en hjemmebegravelse, finnes det alltid tid for å vise følelser. Det er mange som gråter intenst. Noen deler sorgen på en mer diskret måte, men dette er mindre vanlig. Enkelte informanter nevnte at i deler av landet finnes det kvinner, såkalte gråtekoner, som betales for at de skal gråte høyt både under likvaken og i selve begravelse på kirkegården. Skikken er velkjent og bekreftes av Metraux som beskriver den slik:

Under likvaken avbryter avdødes nærmeste pårørende – kone, mor, søstre, døtre som på tidligere tidspunkter ikke har vist sin sorg – sine plikter og kaster seg inn i hjerteskjærende hulking. Med korte replikker, introdusert med noen patetiske *way, way*, blander de kjærlighetsord med bebreidelse eller med hentydninger til hvilken som helst rørende begivenhet; og de slutter med avdødes navn og følgende langvarige ”Oh”. ... Gråtingen varer bare i noen minutter og stopper veldig brått. *Las lloronas* [gråtekonene] tørker tårene sine og kommer tilbake, som om ingenting hadde hendt, til den avbrutte samtalen (Metraux 1958:214; min overs.).

Den følgende skildringen kan også sammenlignes med Jimenéz’ beskrivelse av atmosfæren, både under likvaken og på selve begravelsen:

Under den høytidelige sorgen slutter ikke de pårørende å gråte, ikke fordi de ikke er kommet over dødsfallet – de tror vel at Gud kan ta andre fra familien om de ikke godtar sine store feil – men fordi det er nødvendig «*demostrar sentimiento*» [å vise følelser], og man har ikke dem, eller ser ut til å ikke ha dem, som sparer eller økonomisere tårer i disse rigorøse prøvelser med de ni dager... Derfor inviterer man spesielle kvinner på likvakesdagen, for at de skal komme å gråte. Det finnes noen som er berømte som *gritadoras* [gråtekoner]. (Jiménez 1927: 19f, min overs. og kursivering).

Det er nemlig slik at det fort kan bli folkesnakk om man ikke vise følelser for sine avdøde. Man *må* gråte for sin kjære ved likvaken, slik at de andre kan se at de sørger over deres bortgang. Gjør man ikke det, kan man bli sett på som følelseskald eller *sinvergüenza* [skamløs]. Det er ikke bare de pårørende som gråter over sine døde, nærmiljøet deler også deres sorg. Det handler om å være solidarisk. Men dette har også en annen side, nemlig folkesnakket. Det blir et slags kollektiv kontroll om man ikke tar farvel med den avdøde med en god dose tårer. Det er velkjent å høre: «*La familia de ese muerto anda como si ná’!*» [den avdøde familien ser ut til ikke å bry seg]. Er man opptatt med annet enn forholdene rundt begravelsen, kan også dette vekke mistenksomhet i nærmiljøet: ”Åh, nei, den dama så ut som om hun ville at mannen hennes skulle dø, siden hun bare gikk rundt som om ingenting skulle ha skjedd og bare ga ordrer om alt” (Contreras 1985:85, min overs.). Man kan heller ikke påstå at gråting er en måte å hindre folkesnakk på. Folk kan også reagere om det blir for mye gråting. Man oppfatter årsaken til overdreven gråting som at vedkommende som gråter ikke alltid oppførte seg like bra overfor den avdøde «*pa’ahora tener esa gritadera*» [for nå å gråte så mye] (FA). For i fremtiden kan det hende at man vil komme til å høre eller selv fortelle morsomme historier og le av hvordan den ene eller den andre uttrykte sin sorg. Slik kan man si at enkeltindividet kan være overvåket av et større kollektiv. Om man ikke har vist omsorg for sine nære da de levde, bør man heller ikke vise sorg overfor dem som døde. Et annet eksempel på dette er den sosiale kontroll over hvem som kommer og ikke kommer til likvaken.

Et annet element ved likvaken er at det gis rom for samtaler av ulike slag, som oftest veldig lavmælte samtaler, på en diskre måte, men ofte kontinuerlig – i respekt for de

pårørende og også for avdøde. Samtaletemaer kan være så mangt, som oftest knyttet til avdøde, men ikke alltid bare det heller. Man husker gjerne den avdødes liv, avdødes personlighet og kanskje også avdødes betydning for den som snakker. Andre prater om hvordan den avdøde har *gått*, eller hvor tragisk for avdøde og avdødes familie dette er, og hvor fort det skjedde. Det er mulig å høre at den avdøde, mens vedkommende var i live, gikk bort til en av deltagerne for å gi sitt farvel: «Dagen etter kom sønnen min og fortalte meg at hun var død». Det kan også være folkesnakk og baktalende ord enkelte kommer med: «Jeg skal se hvordan hennes datter nå skal klare seg. Hun var alt i dette huset. Hun passet på barna og laget mat, mens de var i gata og bare ga henne bekymringer» (FA). Andre snakker rett og slett om trivielle ting som politikk og deres nåværende situasjon. Slike samtaletemaer kan ha stor sosial deltagelse om det blir under det blå teltet utenfor huset mens likskuet pågår. Det blå teltet er et viktig element i begravelsesritualet. Her, i teltskyggen, samles alle. Også i utendørsområdet finner likvaken sted, selv om liket befinner seg innendørs. Og til sist prøver noen å finne ut hvorfor andre er der hvis det er personer tilstede som ikke er helt kjent av nærmiljøet. Alt dette er en del av den sosiale settingen i nærmiljøet omkring likvaken, der også mat hører med.



Et nærmiljø samlet etter et dødsfall.

Skal likvaken skje over natta, blir det et litt annerledes bilde. Liket skal våkes over i over tolv timer, og hvis natten kommer i løpet av disse tolv timene, fortsetter likvaken utover

natta. Det er plass for frieri også, men dette foregår på en diskre måte. Mye rom og øl er også tilgjengelig utover natta, og dagen etter kan man legge merke til om det har vært mye alkohol på kvelden. Noen sitter inne ved kisten, mens andre sitter ute. Familien er trette av den lange og harde dagen som har gått. Noen prøver å sove. De som er inne, er vanlig familiemedlemmer eller nære venner av disse. Noen tar ansvar for enkelte pårørende som kan bli veldig dårlige. Da blir man ekstra oppmerksom og passer på at vedkommende får i seg nok væske og litt søvn innimellom, og det er gjerne nære venner som tar på seg denne oppgaven.

De som sitter ute, har som oftest en annen type relasjon til den avdøde og hans familie. De fleste er unge menn fra nærmiljøet, og så kan det være noen ukjente som bare kommer for å gi selskap til venner av venner. Det blir noen damer og enkelte eldre. De spiller *dominó* – det nasjonale bordspillet – drikker rom eller annen sterk drikk og forteller vitser hele kvelden, men alle tar ikke del i akkurat denne delen av likvaken. Holdningen til en *festlig* likvake kan også forklares med ønsket om at den avdøde tar farvel på en glad måte (Metraux 1958:213) og at avdødes siste dag i hjemmet blir godt markert både overfor ham og hans pårørende. En konsekvens av dette er at likvaken kan bidra at unge menn og kvinner blir distraheret og får sendt hverandre kjærlighetsblikkene (FA; Metraux 1958:213).

Det er også vanlig å høre *chistes* [vitser]. Disse blir gradert i farge avhengig av hvor grove de er. Det finnes røde, grønne, gule osv. De mest populære er de røde. Disse er kun for voksne og har nesten alltid en seksuell dobbeltbetydning som man må fordøye før man kan le. De fleste i RD er bevisste på at dette kan hende når de selv faller bort. Noen mener at dette er uproblematisk fordi det er kun for å hjelpe pårørende å komme seg fort over fortvilelsen. Andre mener at det rett og slett er respektløst både overfor den avdøde og hans familie.

Tidlig om morgen går man en ny runde med nylaget og ekstra søt kaffe og har senere frokost for de som kommer langveisfra. Nye besøkende begynner å komme, og da fortsetter likvaken å gå sin gang. Etter frokost rydder man bort resten av maten og forbereder seg på en tidlig begravelse. Begravelsestiden om morgenen pleier å være etter klokka ni, men med litt forsinkelser kan klokka fort dra seg til tolv. Dette er avhengig av hvor hektisk kirkegårdsarbeiderne har det den dagen, og om den avdøde skal gjennom kirken før begravelsen.

Å bære den døde ut og begravelsesprosesjonen

Etter at likvaken er over, begynner forberedelsene for å frakte den avdøde ut av huset, enten direkte til kirkegården eller til den lokale kirken, for deretter litt senere å fullføre begravelsen på kirkegården. Det synes som om alt skjer raskt idet den døde fraktes ut fra stua. Flere menn enn før kommer på plass for å hjelpe til med bæringen. Det pleier å være de nærmeste i familien som tar på seg ansvaret for å bære kista ut av huset – ektemann, barn, barnebarn, brødre, onkler osv. – men det kan hende at noen venner også er med. I noen få tilfeller kan kvinner bære, og dersom de selv ber om å bære, er det aldri problematisk. Det som er viktigst i denne delen, er å bære den avdødes kiste med føttene først, «fordi det er slik det skal være. Man kan ikke ta den ut med hodet først. Hvis man gjør det *se van to'!* [dør alle (i slekta)]». (LO Ped:37m05s). Deive peker på at det må være en som ikke er relatert til den døde som skal ta på seg oppgaven med å åpne og stenge inngangsdøren. Om man ikke tar dette på alvor, kan et nytt medlem av familien falle bort (1991:354).



Gudstjeneste i den lokale kirken for avdødes minne.

Etter at kisten er tatt ut av huset ved inngangsdøra, stenger man gjerne dørene og vinduer som peker ut mot gata. Dette betyr at huset blir i værende sorg i ni dager. Denne handlingen med stengte dører og vinduer praktiseres kanskje i mindre grad enn før, men det er ikke uvanlig. På denne måten forstår omgivelsene at huset er i sorg:

Nå stenges ikke dører. Det var jo før!

- Og hvorfor stengte man dørene før?

Fordi de eldre sa at man måtte ha dørene stengt.

- Hvorfor?

Jeg vet ikke hva slags mysterium dette handlet om. Men nå! Nå har man dører åpne der *el altar* [alteret] står... Før, før når jeg vokste opp, gikk *los dolientes* [de som er i sorg] ikke en gang ut i gata for å kjøpe en pakke fyrstikker.

- Og hvorfor var det slik?

Det var de eldre sin skikk. Før var det en ting, og nå er det noe annet! (LO JuD:22m20s).

Deive skriver at inngangsdørene stenges når den avdøde tas ut. Hvis man ikke gjør det, kan dette føre til flere dødsfall (Deive 1991:354). Men dette kan også forklares ut fra tanken om at avdødes sjel – selv om begravelsen har funnet sted – vandrer rundt i huset: «Man stenger dører fram til de ni dager [nidagersseremonien] fordi den avdødes sjel blir værende igjen. Mens alteret er der, er også sjelen der. Det er derfor man setter et glass vann under alteret.» (LO JuD:16m). Fram til den niende dag etter dødsfallet skal inngangsdøra og eventuelle vinduer som vender ut mot ut gata, være stengt. Disse åpnes på nytt kun på den siste og niende dagen når man for alvor *despide el muerto* [tar farvel]. Her kan man si at pårørende er i en overgangsfase – dørene åpnes på nytt – hvor de (re)integreres i kollektivet og det daglige livet. Denne tradisjonen har delvis falt bort, men likevel er den ikke helt forsvunnet. I dag mener mange at dette ikke er noen nødvendighet og henviser til at det er en gammel praksis som har mistet sin betydning siden man nå ikke lenger tror på at avdødes sjel er i huset. Noen praktiserer dette fremdeles, for å sikre seg at alt er i orden. Nå begynner en ny periode for både den avdøde og de pårørende, *los nueve días* [de ni dager]. Med en gang etter at kisten er ute av huset og på veien til kirkegården, begynner de som er igjen i huset med å lage et improvisert alter, *el túmbulo*, som skal være på plass for den avdøde fram til siste og niende dag. De som skal følge den avdøde, organiserer seg for den videre deltakelsen.

Hvem skal kjøre med hvem, og hvem skal ta den bussen som ble leid ut til anledningen? Hvem skal bli igjen i huset for å passe på, og hvem får ikke lov til å være med? Noen kan være i en så dårlig følelsesmessig tilstand at de kan bli verre ved en begravelse, og for å unngå det, tvinges han eller hun til å bli igjen i huset. Likevel kan temperaturen hos enkelte lett stige, det blir vanskeligere å kontrollere følelsene. Selv om det er ønskelig å delta i begravelsesprosesjonen, er noen så slitne at de ikke klarer å gå til gravstedet, andre kan besvime og i verste fall få nervesammenbrudd. Arbeidet gjennom hele dagen, all oppmerksomheten og sorgen og savnet etter avdøde, gjør at noen lett bryter sammen. Til slutt må disse bli igjen i huset. Man kan snakke litt med vedkommende: «Du

må være sterk nå, ellers kan du ikke få lov til å være med»; «Fortsetter dette slik, da blir du her og kan ikke delta for å ta det aller siste farvel!» (FA).

I mange tilfeller er det ikke bare pga. følelser man ikke kan delta for å si farvel til sin kjære. Noen kan rett og slett få besøk av den avdøde. Da hører man at «*fulano tiene el muerto montao!*» [Han/hun har den avdøde på seg!] (FA). I slike tilfeller blir all oppmerksomhet øyeblikkelig rettet bort fra den avdøde og mot den utvalgte personen, som man tror har den dødes sjel i seg, for at den *valgte* skal få hjelp til å kanalisere bort avdødes sjel. At den utvalgte faller på gulvet, er noe som kan være kjent i familien dersom dette har skjedd tidligere. Andre ganger sies det bare at den avdøde er på besøk, og at det førte til at den utvalgte besvimte. Uansett, det spørres etter *berrón* og vievann for å spre over den utvalgte og vann for å få vedkommende til å drikke. Man får da en *berrón*flaske på nesa, og personens fullstendige navn ropes ut flere ganger. Hvis han eller hun da begynner å riste i kroppen, da *er* det ingen tvil, mener man: «*El muerto está montao!*» [Den døde er i (kroppen)] (FA). I slike tilfeller bes det ved siden av vedkommende, helt fram til den døde forlater kroppen. Etterpå oppfordres velkommende til å få seg litt søvn og noe å drikke. Det er her viktig å peke på at alt dette er integrert i begravelsen på en *naturlig* måte, men det kan gjøre sterke inntrykk på mange. De som trenger assistanse får det, og begravelsesprosesjonen går sin gang selv om disse situasjonene kan oppstå.

På landsbygda i RD finnes det også tradisjonelle forestillinger om at den avdødes sjel gjerne bader seg i vannet i huset: "Hell ut alt vannet fra *la tinaja* [krukka] fordi dere vet at den døde vasket seg i den før den avdøde dro til himmelen" (Contreras 1985:85; min overs.). Man er da opptatt av å kaste alt vannet som finnes i huset, og i og med man ikke kan vite hvilket vann den avdøde kan ha brukt, da heller man ut alt som finnes av vann i huset. Igjen er det frykten for at den gjenlevende kan dø dersom vedkommende drikker av dette vannet (Deive 1991:353).

Er det mulig å gå til kirkegården, da gjør man gjerne det. Mennene bytter seg i mellom på å bære kista dersom prosesjonen skal gå hele veien til kirkegården. Hvis begravelsesprosesjonen stopper opp, må man sikre seg at den avdøde ikke igjen føler seg klar til å ta noen med. Dersom begravelsesprosesjonen stopper foran et hus med syke folk i, må den syke sitte helt rett opp i senga fram til prosesjonen er gått forbi, noe som man ser på som meget viktig. På denne måten vil ikke den syke dø (Deive 1996:354; Tejada 1995:29). Frykten for at noen dør mens begravelsesprosesjonen går forbi et hus, berører ikke bare de syke:

Hvis begravelsesprosesjonen går forbi et hus og stopper, fordi de som bærer kisten må hvile litt, eller av en hvilken som helst annen grunn, fyller de som bor i huset opp et kar med vann eller bruker en annen beholder, og med det gjenopptar begravelsesprosesjonen marsjen sin. Man heller vannet fra husdøra mot den vei prosesjonen går. (Andrade i Tejada 1995:29; min overs.)

Man kan også rett og slett kaste vann etter prosesjonen, etter at den er passert: «Forbered et kar med vann, for begravelsestoget nærmer seg her, og kanskje den døde er tørst.» (Contreras 1985:86). Bakgrunnen for dette er forestillingen om at den døde kan ha vært tørst ved dødsfallet, og at sjelen vil vandre blant de levende om avdøde ikke får dekket dette behovet.



Eksempler på gravferdsprosesjoner.



Er kirkegården eller kirken et stykke unna, blir det arrangert en prosesjon av biler som kjører etter hverandre i kø, med blinklysene på. Andre ganger finnes det, selv om veien til kirkegården kan nåes til fots, en kombinasjon av både fotgjengere og kjøretøy – privatbiler, busser og/eller motorsykler. Man kan også gå bak den bilen som kjører med den avdøde. Er kirkegården langt borte fra den avdødes hus, leier familien én eller flere busser. Målet er at alle som har lyst til å være med for å gi avdøde en siste hilsen, kan delta, uten å tenke på transportmidlet. Farten er veldig lav, og bilen med den avdøde kjører foran med alle de andre bak. Jo nærmere man inntil bilen med kisten, jo nærmere er slektskapet med den avdøde. Bussene kommer til slutt, med fjerne slektninger og naboer.

Leie av busser er også avhengig av familiens økonomi. Noen ganger kan bilkøen være lang, og da hører man ofte: «*Ese muerto si tenía gente*» [Den døde hadde så mange kjentfolk]. Er det få som blir med til kirkegården, da kan man høre det motsatte: «*Pero Dios mio! Ese muerto no tenía a nadie!*» (FA) [Herregud, den døde hadde ingen]. Slike uttalelser hører man også ved prosesjoner som går til fots. Videre avslører prosesjonen mye om avdødes liv, og folk langs veien kan gjette hvem avdøde kan ha vært: Om avdøde var rik eller fattig – det ser man på kjøretøyene. Begravelsesdeltakernes kleskoder avslører den sosiale statusen. Det er også mulig å finne ut om den avdøde hadde et bestemt yrke eller arbeidet for et bestemt firma eller institusjon. En kø av taxier, viser ofte at avdøde var drosjesjåfør. Var avdøde en professor fra et større universitet, kan studentbussene, med universitetets logo, kjøre etter hverandre eller blandet med andre kjøretøy.

Gravferd

Avdødes pårørende gråter høyere enn før, og mange deler sorgen med dem. Prosesjonen har kommet til kirkegården. Forvirring, gråting og klaging preger situasjonen, nå like mye som da kista ble tatt ut av huset. Mange gråter fortsatt like tungt. Det kan skje at bærerne løfter kista høyt opp like før de går gjennom inngangspartiet til kirkegården, og i slike tilfeller er det også musikk med. Man hører vanligvis et musikkorps spille blant annet 'Nearer my God to thee' idet kista løftes opp.

Bærerne må forsikre seg om at kista, ved inngangen til kirkegården, bæres slik at føttene peker fremover. Dette er like viktig som da man fraktet avdøde ut av huset med føttene først, for igjen vil man sikre seg mot gjengangeri. Bærer man den avdøde med hodet først, tror man at avdøde kan finne veien ut av kirkegården og dermed vandre fritt omkring. Hvor avdødes føtter peker, er en gjentakende skikk som betraktes normativt i forhold til å

sikre at den avdøde ikke *får* muligheten til å vandre mellom de levende. Dette kan ha sin forklaring i at folk forestiller seg gjengangeri mer som noe personlig og ikke åndelig. Selv om det er personens ånd som eventuelt kommer tilbake, vil avdøde alltid bruke en annen kropp å komme tilbake i.

Mange har allerede ankommet gravplassen før prosesjonen med kista, selv om dette ikke anses for å være helt korrekt opptreden. Det eksisterer en oppfatning – det ble i alle fall sagt tidligere – at ved å komme for tidlig til gravplassen, kan man selv bli utsatt for en for tidlig død. Dette er det riktignok få som tar hensyn til i dag. Mange vil få med seg gravferdsøyeblikket, stimler lett kaotisk rundt gravplassen. Noen – helst barn og ungdom og for det meste gutter – har klatret opp på andre gravsteder høyere oppe, for der å kunne se bedre. Selve jordfestelsen foregår ganske fort. I RD begraver man hovedsakelig i jord, men det er også naturlig å bli begravd i kistehus, som i utseende varierer fra å være svært enkle til meget utsmykkede. Kremering eksisterer ikke, og det er derfor heller aldri tema.

Noen brennes (mener her kremeres).

- Liker ikke du ideen med kremering?

Nei.

- Men hva er problemet med det?

Ingen, for den døde vil verken føle det eller lide, men jeg hadde ikke likt det... Hadde en av mine dødd, og noen brenner avdøde, så... Men der (altså i utlandet) er det mange som brennes (LO Ch2:11m15s).

Det er også vanlig at noen vil at kista åpnes på nytt. Man hører alltid stemmer rundt graven, som ønsker at kista skal åpnes på nytt. Til sterk gråting og klaging ønsker noen av pårørende å kaste et siste blick på sin kjære: «La meg se han/hun på nytt»; «Vær så snill åpne kista, det er siste gang!» (FA, LO). Dette ønsket blir stort sett alltid etterkommet før kista stenges for godt. ”Dette er en streng norm, og man gjør det også for å få bekreftet at personen virkelig er død. Det finnes historier om folk som har kommet til krefter igjen etter å ha blitt begravd, og man har funnet blod i kisten.” (Contreras 1985:86; min overs.).

Det er alltid noen pårørende som er til stede til siste stund under gravferden, de forlater ikke stedet før navn og dato er påskrevet på gravstedet. I det gravferdsmedarbeideren tar på seg jobben med å legge kista ned i selve graven, kaster man blomster og jord på den før den begynner å forsvinne ned, for godt. I enkelte tilfeller oppstår det en diskusjon om i hvilken himmelretning – mot nord eller sør – føttene skal peke. Kirkegårdsmedarbeidere tar seg noen ganger friheten å spørre om: «Hvordan skal kista ligge?». En kirkegårdsmedarbeider uttrykker denne praksisen slik: «Fordi mange ganger kommer de pårørende tilbake og klager eller sier at de drømte at den avdøde kom til dem og fortalte at han/hun er *feil*

begravd. Så jeg gjør akkurat det pårørende vil at jeg skal gjøre! Jeg har selv vært med på å grave opp kista igjen, for å endre kistas plassering.» (FA). Til slutt «begraver man den avdøde og setter korset på føttene» (LO AndR2:17m33s).

Noen synger mens gravferdsmedarbeideren foretar den praktiske delen av sitt arbeid. Dersom den avdøde tilhørte et brorskap, eller var glad i *palos* [folkelig trommemusikk], får avdøde sin siste *palos* ved gravferden. De som får *palos* – og som har hatt den folkelige religiøsiteten som en aktiv del av sine liv – har bedt om å få nettopp dette mange år før døden inntraff. Andre gjennomgår for siste gang avdødes egenskaper. Og til slutt er det noen som benytter anledningen til å preke Guds ord, og dermed bruker et dødsfall som anledning til å fortelle hva som kan skje dem som ikke lever et kristent liv: «Vi må søke vår Herre fordi Bibelen sier 'den som ikke har skrevet under i livets bok, skal bli kastet i en brennende innsjø'» (LO, FA). Først etter at gravferdsmedarbeideren er ferdig med å mure igjen graven med sement, drar de fleste hjem.

Etter man har begravd den døde, bør man ifølge skikken dra tilbake til avdødes hus for å vaske hendene i *una batea* [et tradisjonelt og i dag nesten ikke-eksisterende fat av metall] med rent vann og med appelsinsblader lagt i vannet (Soto 1996:47) for å forhindre gjengangeri (Deive 1991:355). Tidligere måtte alle som deltok i begravelsen, komme tilbake til avdødes hus for å vaske hendene:

De som er med på gravferden, må kaste en håndfull jord fra kirkegården ned i graven som beskyttelse mot avdødes "*asomos*" [tilbakekomst]. Siden kirkegårdsjorden kan bli brukt til å praktisere heksekunst, kan man ikke vaske hendene før man er tilbake i pårørendes hus for "*entregarles el difunto*" [levere tilbake den avdøde]. (Deive 1991:355; min overs. og kursivering).

Selv om vasking av hender er en velkjent skikk, nekter mange å gjøre det i dag fordi det anses for å være overtro. Det er med andre ord en tradisjonshandling i endring: «Jeg går ikke tilbake til huset for å vaske hendene, det er bare folkesnakk. Se, de har fatet for at man gjør det. Det er gammeldags overtro! Jeg skal ikke dit igjen bare på grunn av det.» (FA). De som er i mot denne handlingen, argumenterer for at bare de som har berørt den døde eller har tatt på noe på kirkegården – jorden, kista, korset osv. – er de som spesielt må vaske hendene. Men igjen, fordi handlingen kan ha som mål å sikre at den avdøde ikke skal komme tilbake til vedkommende, gjør mange fortsatt det.

El túmbulo: Den avdødes alter

Túmbulo eller *túmulo* er ordet som brukes for å betegne avdødes alter. I dagligspråket brukes *túmbulo* og *altar* [alter] om hverandre. Forskjellen mellom et alter og en *túmbulo* er at sistnevnte kun settes opp for de døde, mens et alter kan settes opp i en hvilken som helst magisk-religiøs anledning. «Bordet heter *túmbulo* og ikke alter. Alteret er *para los santos* [for de hellige], mens *túmbulo* er for de døde» (LO Ang3:7m). I RD får de fleste avdøde en *túmbulo* satt opp etter seg, og denne blir stående i ni dager etter dødsfallet. Unntak fra dette hører med til sjeldenhetene, og i så fall kan det være enkelte evangelister eller adventister som ikke tillater slike tradisjoner. Likevel er heller ikke en slik kristenreligiøs motstand noen garanti for at den døde går uten *túmbulo*. For mens man i en tradisjonell og kristen familie heller vil gå i kirken hver eneste dag i de ni dagene, kan noen andre i familien organisere en *túmbulo* fordi «han/hun ikke kan dra sånn» (FA). Det vanlige er å sette opp en *túmbulo* like etter at kista er båret ut av huset, eventuelt når de som gikk med i gravfølget kommer tilbake: «Hjemme kommer *los dolientes* [de sørgende] tilbake. Da setter man opp et alter hjemme hos den avdøde» (LO Ang3:6m30s).

Man plasserer som oftest en *túmbulo* i stua hos den avdøde, men man kan være uenige om hvor denne skal stå, og hvor i løpet av de ni dagene man skal be for avdødes sjel. En slik uenighet kan rett og slett ha helt alminnelige årsaker, som f. eks. hvis avdøde var mann og hadde to familier og to hjem, som kan forekomme i RD. Eller det kan være en mor som ville ha en *túmbulo* hjemme hos seg for sin avdøde sønn som bodde et helt annet sted. Slik kan mønsteret brytes, og til slutt kan stedet der dødsfallet fant sted også være plassen hvor *túmbulo* settes opp. Man kan dermed snakke om fleksible ordninger som viser tradisjoner i endring. For ifølge tradisjonen plasserer man *túmbulo* kun i stua i avdødes hjem. Praktiske og økonomiske forhold kan også være avgjørende. Ikke alle har muligheten til å ha et alter i egen stue pga. manglende plass, og da kan avdødes *túmbulo* stå i en annen bolig i nærmiljøet, der det er plass nok.

Det finnes hovedsakelig to typer *túmbulo* under begravelsesritualet: Den som varer i åtte dager og som settes opp like etter gravferden. Og den som plasseres ut nylaget for den niende dagen etter dødsfallet. Den første er litt enklere enn den andre og tilsynelatende improvisert. Den skal vanligvis være nesten uforandret i åtte dager fremover. *Túmbulo* for den niende dagen er mer gjennomarbeidet. I dagene i forveien er det innhentet nye materialer som skal være med til denne, og kunstneriske former kan være en del av utformingen. Begge har det til felles at en del av gjenstandene – det hvite lakenet, korset, lysene, blomstene og ikonografien – viser at et dødsfall har funnet sted. På samme måte

som kistas plassering under likvaken, har *tumbulo* også regler for plassering i stua. Den må også peke ut mot gata, mot gangstien eller mot husets inngangsdør:

Man skal plassere den i lengden, med de to bordbeina foran. Og disse beinene dekkes med et stort laken.

- Men, bordene er jo firkantet, og det blir det samme hvilken side man bruker?

Nei! Man må finne bordets posisjon. Det har ikke noe å si at det er firkantet. Du lager mat og serverer den der (på bordet), og du spiser der. Men nei, for de folka (de avdøde), nei! Du må ha bordet på riktig side.

- Det vil si annerledes i forhold til hvordan man bruker det til vanlig?

Forskjellig i forhold til hvordan det pleier å stå... Jeg håper at den stakkars S. fikk et ordnet bord fordi ingen ble igjen der [alle var i begravelse].

- Hva skjer om man ikke gjør slike ting riktig?

Man kan ikke la det være sånn, nei. Kanskje ikke det skjer noe. Men alle som *vet* sier 'se hvordan de hadde det bordet'. Det betyr bordbeina foran... Tingene må gjøres *por lo derecho* [på den riktige måten]. (LO And2:28m)

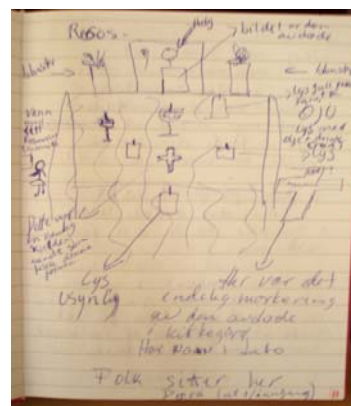
Sitatet ovenfor viser at *tumbulos* posisjon har de samme mekanismene som plasseringen av kista i stua, men her er det ingen krav til at den skal stå i midten av stua, selv om den i de fleste tilfeller er plassert på midten langs en vegg som peker mot inngangsdøra. Man tar et bord, ikke så veldig stort, og to lakener. Deretter legger man det ene lakenet pent på bordet slik at bordet blir helt dekket, og det andre lakenet henger man på veggen. Lakenet trenger ikke å være nytt, og i noen tilfeller mangler dessuten det som skal henge på veggen. Det som er viktigst, er at det er hvitt og rent. Har man ikke dette lakenet hjemme – selv om alle *må* ha det – må man låne det fra et annet familiemedlem eller fra naboen.

Det er stor variasjon i både hva som ligger på bordet og formen til *tumbulo*. Noen velger en enkel type – her er man ikke i samme grad avhengig av tradisjoner – og andre er mer avanserte. «Man tar et stort bord, godt dekket med hvite lakener. Man setter også hvite lakener på sidene og på toppen, som en hvit himmel – dette skapes med et ekstra laken» (LO Ang3:7m). På denne måten finnes det alltid faste elementer på en *tumbulo*: lys, blomster, ikonografisk bildet av en helgen, et krusifiks og et katolsk bønnekjede. ”I noen områder settes krusifikset opp i en liten boks som er farget svart og som symboliserer den avdøde i kista. I andre simuleres hodet til den avdøde med en *higüerito* [ei lite fikentre] dekket med papir.” (Deive 1991:357 min overs. og kursivering). Likevel er det vanlig å ha en enkel *tumbulo* for de åtte første dagene. De viktigste gjenstandene på en *tumbulo* for de første åtte dagene av nidagersseremonien blir det hvite lakenet, litt blomster, lys – én under eller/og de vanlige lysene på toppen, noen lys kommer allerede med helgenbilde på – og helgenbilde. De mest brukte helgenbildene er *Santa Clara*, *Altagracia* og *El gran poder de Dios* [Den hellige Guds makt]. En informant forteller hvordan en *tumbulo* egentlig må se ut:

- Man må ha to hvite lakener. Det ene til bordet og det andre til veggen
- To lys
- Et bilde av den døde
- Et glass vann (som må stå under bordet)
- En kopp med olje og rød brus (eller gjerne det som den døde likte best)
- Inni koppen skal det tennes en liten flamme ved hjelp av to fyrstikker som bindes sammen med en tråd, og som krysses som et kors og deretter tennes på
- Et bilde av en helgen, *El gran poder de Dios* (FB:5).

Dagen etter, hos samme informant, bestod *túmbulo* av følgende elementer. Motivet er også skissert i feltboka (under på høyre side):

- To hvite lakener, ett på bordet og ett på veggen
- Bildet av en katolsk helgen (stort)
- Et kors
- Tre lys oppe på bordet og et under
- Et glass vann
- To blomsterbuketter
- Et bilde av den avdøde
- Et kors med avdødes navn og dato for dødsfallet
- Tre bånd: to lilla og et hvitt. Disse båndene ble hentet fra blomstene i kransen som familien fikk til selve begravelsesdagen. (FB:9,11).



I en folkloristisk og sosiologisk studie om den folkelig religiøsiteten i RD – *Iniciacion al estudio de la religiosidad popular dominicana* (1975) – viser Alberto Villaverde (red.) hvordan tradisjonene rundt bønnene artet seg på landsbygdene. Bønnene for de døde er en viktig del av den folkelige religiøsiteten i landet, og det er rundt *túmbulo* at disse finner sted.

Det finnes hovedsakelig to typer *túmbuloer* for bønnene rundt dødsfallet: en for de første åtte dagene og en for den niende dagen. Listen under viser gjenstander eller elementer som, ifølge Villaverde, den første typen må ha:

- | | |
|--------------------------------|--|
| 1. En gren basilikum | 10. Hellige bilder |
| 2. Et glass med vievann | 11. Lakener for å dekke veggene rundt <i>túmbulo</i> |
| 3. Blomster | 12. Oljelampe for å lyse for avdødes sjel |
| 4. Levende lys | 13. Kors i papir eller i stoff |
| 5. Kors i papir eller i stoff | 14. Bord som kalles <i>túmbulo</i> |
| 6. Kors med katolsk bønnekjede | 15. Et sted hvor man skriver navnet til den avdøde. (Villaverde 1975:124; min overs.). |
| 7. (eller krusifiks) | |
| 8. Tallerkener for almisser | |
| 9. Bønnebok | |

Túmbuloen for den niende dag inneholder de samme gjenstander som nevnt ovenfor, men med fire ekstra elementer: (16) sjelens lys; (17) hengende og fargelagte papirbånd; (18) pyntegjenstander laget av papir i form av lenker og til slutt (19) kasser i forskjellige størrelser som dekkes i hvitt og som settes oppå hverandre for å forstørre *túmbuloen* (Villaverde 1975: 125).



Diverse gjenstander som en *túmbulo* kan ha.

Tradisjonelt må det finnes et glass vann på eller helst under bordet. Dette er begrunnet med en folkelig tro på at den avdøde kunne ha vært tørst i dødsøyeblikket. For hvis han/hun da trenger å drikke i løpet av de ni dagene sjelen er under bordet, inntil den endelige reisen på den niende dagen, da har avdøde sitt eget glass vann (FA; Deive 1991). Dessuten er «alle døde tørste... Når en person er på dødsleiet, gis vedkommende vann, og du vil se at personen anstrenger seg virkelig for å drikke» (LO ToC:27m06sf). Selv om vannglasset er et naturlig element på de fleste *túmbulo* i RD, er det tilfeller at dette glasset ikke finnes.

I andre tilfeller kan man ved siden vannet finne et lite plastikkkrus med kaffe: «Jo, det finnes noen som bruker kaffe, men det er folk som bruker satanistiske saker... De setter på kaffe, brus og slike ting. Det er folk som tror på *porquerías* [skitne saker], men det naturlige er et glass vann under bordet, fire lys, *la luz del alma* og blomstene» (LO JuD:33m20s). En annen informant benektet også nødvendigheten av både kaffe og brus som en del av *túmbulo*: «*Eso es cuando son cosas de vivos, de muertos no!*, [Det er ting for de levende,

ikke for de døde]» (LO Ang3:9m20s). På denne måten kan man si at mye av det som gjøres ved begravelsesritualer ikke nødvendigvis anses som viktig i forhold til å hjelpe den avdøde på sin vei videre – som man helst vil mene – men fordi avdødes families kan være overtroiske og gjerne vil sikre seg mot gjengangeri. Hvilken funksjon *túmbulos* gjenstander har, er dermed ikke alltid like åpenbart. Det som imidlertid er tydeligere, er at *túmbulo* avslører familiens trosforestillinger og verdensbilde. Likevel, som i andre deler av dødsritualet, ligger fortsatt ønsket om å behage den avdøde i det å lage en tiltalende *túmbulo* – igjen fordi man forestiller seg at avdødes sjel eksisterer omkring de levende i disse dagene etter dødsfallet.

Ingen *túmbulo* mangler blomster. Alle har det, fra de fineste innkjøpte buketene til de selvplukkede blomstene fra hagen. Mange setter på noen blomster fra kranseskronene som ble brukt i likskuet. Men i følge tradisjonen kan ikke de blomstene fra likvaken og som også var på kirkegården, igjen bli fraktet tilbake inn i huset. Det er viktig med blomster, for man vil at *túmbulo* skal se pen og fin ut, men «*para su dueño*» [for eieren]. Akkurat denne formuleringen anser man for viktig å uttrykke fordi man mener at de som trakter etter avdødes blomster, dør tidlig (Contreras 1985:86; FA). Hver gang man mener at noe som har med den avdøde å gjøre er pent eller velgjort, hører man dette uttrykket legges til i denne sammenhengen. Forestillingen om at den avdøde ønsker seg selskap på sin vei er, som sagt, noe som er dypt rotfestet i den dominikanske bevisstheten. Nettopp derfor må man ikke ønske seg noe som tilhører avdøde, og ved å uttale de få ordene, sikrer man seg mot avdødes sjel.

El *túmbulo* må alltid ha et brennende lys på bordet. Under bordet pleier det å finnes et ekstra lys. Dette lyset kalles igjen *la luz del alma* – akkurat som lyset på kista – og ”det skal alltid være tent under *túmbulo* fordi det er der, under alteret, at avdødes sjel finner hvile mens de ni dager lange bønnedagene er i gang” (Villaverde 1975:117; min overs.). Denne tradisjonen har et noe uklart opphav. Noen hevder at den har spredd seg fra de sørlige områdene i RD til andre deler av landet. (Villaverde 1975:117). En informant har benektet at lyset skal være under bordet og at det er kun på toppen det skal stå. En annen informant legger til: «Vel, noen plasserer lyset både oppe og nede, og noen plasserer det kun oppe. Men det oppe det skal stå for at den avdøde farer videre alene» (LO ToC:26m50s). I Santo Domingo satt en familie først lyset under bordet, men slukket det senere på grunn av brannfaren. De unnskyldte seg med at de ikke kunne sove med tanken på at noe levende lys var tent. Historier om *túmbulo* som har begynt å brenne, settes ofte i en mystisk-religiøs

kontekst, ved at den avdøde kan ha makt til å sette fyr på den. Tidligere – og ennå i noen landsbyer – mente man at *túmbulo* ikke skulle stå alene uten mennesker til stede:

Det var før, at alteret ikke kunne bli forlatt alene... Det skjedde en gang at en mann døde. Og vi som var der for å be for ham, vi ba. Og vi var der alle sammen der i huset og gikk ut i kjøkkenet og lot alteret stå alene, med alle dørene stengt. Vet du hva skjedde? Jo, at alteret begynte å brenne. Ja, akkurat det skjedde. I det minste må det være et barn til stede ved alteret, for at det ikke skal ta fyr.» (LO JuD:44m).

Krusifikset på *túmbulo* er ”et kors dekket i hvitt hvis den døde var yngre enn syv år. I lilla eldre enn syv, og hvis man var over tjuefem, i sort. Fargegradering korresponderer med mengden av synd. Jo eldre avdøde var, jo mer synder var begått, og dermed mørkere farge.” (Villaverde 1975:117; min overs.). I noen få tilfeller mangler både korset og krusifikset, og det ser ut som om folk flest ikke tar hensyn til fargene i korset nå i den grad som tidligere. Helgenbildet og korset i seg selv, uavhengig av fargen, viser det kristne elementet i det folkelige religiøsitet. Hvilke av de katolske helgener som velges til å ha på *túmbulo*, er avhengig av hvilken som er tilgjengelig i huset og hvilken den avdøde likte best.

I listene ovenfor mangler ringeklokke i *túmbulo*. Ringeklokke i *túmbulo* kan imidlertid observeres i enkelte deler av RD, som f. eks. i Yamasa og i Villa Mella i Santo Domingo. Ringeklokken markerer hvor man er i begravelsen, samtidig som den brukes den til å påkalle og å ta avskjed med den døde. Selv om dette blir betraktet som gammeldags, praktiseres det altså aktivt i flere deler av landet, spesielt på landsbyene. Igjen er dette tema for diskusjon:

- Hva brukes ringeklokka til?

Det var fordi folk før, hver gang før de skulle begynne med bønne, startet med å ringe med den.

- Men hva var meningen med ringeklokken før?

* Se, den ble brukt til å fortelle tilhørerne om at seremonien skulle begynne. Andre brukte denne før i den tro at de påkalte åndene i skjærsilden, og til og med nå bruker mange den til det. De kaller på sjelen fordi den ikke er til stede...

- For å påkalle hvilken ånd?

* Avdødes sjel, for at den skal komme og motta bønne. Slik var troen før. Men det er folk i mitt miljø som tror på dette ennå. (LO OrdY: 23m50s).

En tallerken kan også være med som en del av *túmbulo*. En informant mente at en slik tallerken er med for å hjelpe til med kostnadene igjennom de ni dagene, men en annen mente at pengene i tallerkenen skulle gis til presten eller til kirken. Ikke alle velger å ha dette, men det er også veldig lite penger som samles inn der. Det er observert at en deltaker i en nidagersseremoni tar en slik tallerken og går rundt til de besøkende og ber direkte om almisser (FA; B).

Ifølge en informant må man ikke bytte ut en *túmbulo* for å omgjøre for den niende dagen: «Nei, setter man *túmbulo* i huset til den avdøde den første gang etter begravelsen, da trenger man ikke å gjøre det på nytt. Man tar den ut den siste dagen, den niende, og da rydder man huset slik at det blir som det pleier å være» (LO Ang3:10m). Men det vanlige er at man velger å lage en ny *túmbulo* til den niende og siste dagen. Der settes nye lys, friskt vann og nye blomster, nyvaskede og nystrøkne lakener (Villaverde 1975:125f). I utgangspunktet finnes de samme elementene i den siste dags *túmbulo* som i den som har stått der i åtte dager, men den er fornyet og forbedret. Niende dags *túmbulo* er en del av et større og sammensatt minneseremoni som kun gjøres den dagen. Begrepet minneseremoni brukes her åpent når det sosiale går sammen med de rituelle praksisene rundt dødsfallet.

Niende dags *túmbulo* er spesiell fordi folk flest bruker mye energi for å lage en god avslutning til minne om den avdøde, og derfor må alt stemme. I deler av landet finnes den omformet og pyntet med papir, farget for det meste i mørk lilla og hvitt. Man lager forskjellige ornamenter i papir for deretter å feste dem i flasker. Det er klart at variasjon og fleksibilitet kjennetegner en *túmbulo*. Det samme gjelder også med oppfatning om hvorvidt det til den niende dagen skal lages eller ikke lages en ny *túmbulo*.



To *túmbulos* for den niende dagen.

Los nueve días

Etter at begravelsen har funnet sted og *túmbulo* er på plass – slik at man kan be foran den hver dag i ni dager – begynner det man kaller *los nueve días* [de ni dagene]. Huset blir et

kollektivt minneste og blir samtidig et hellig sted hvor man daglig framsetter bønner i avdødes navn og for *el descanso eterno* [den evige hvile] for hans sjel. Det pleier å være folk konstant i og rundt pårørendes hus i alle de ni dagene, der familie, venner og folk fra lokalmiljøet møtes. Det er også en anledning for de besøkende å tilbringe ekstra mye tid sammen med de pårørende. *Los nueve días* innebærer hovedsakelig to ting: Den daglige timeslange bønnen foran *túmbulo* i åtte dager og den siste dags markering, den såkalte *última vela* [den siste våking] på den niende dag, da man avslutter ritualet etter dødsfallet. *Los nueve días* fungerer som en minneseremoni for den avdøde og gir dessuten rom for omfattende sorgbearbeidelse for avdødes familie. Disse dagene er også ment å fungere som et skille mellom de levende og de døde, og markerer dermed at avdødes sjel har gått videre. Samtidig er disse dagene ment *para acompañar* [å ledsage] familien som er i sorg. Også nærmiljøet hjelper til for at avdødes nærmeste kommer seg gjennom de første dagene med sorg.

De ulike sidene ved de ni dagene uttrykkes på forskjellig vis i dagligspråket. Skal man være til stede på en hvilken som helst dag gjennom disse ni dagene, sier man «*voy a los rezos de*» [skal til bønnen for (den avdødes navn)]. Men skal man være til stede under den siste dagen, kan man fortelle dette på flere måter, f. eks. *los nueve días* [de ni dager], *el ultimo rezo de* [den siste bønnen for] *la última vela* [den siste våking]. Markering av den siste dag, gjør også denne dagen annerledes i forhold til de foregående dagene.

Handlingene som finner sted henholdsvis de første dagene og den siste dagen, er forskjellige, både i form og innhold. Mens de første åtte dager er nærmest identiske – man gjør det samme hver dag og gjerne på samme avtalte klokkeslett – blir den niende dag en uensartet og unik avskjedsseremoni for den avdøde, helt annerledes i forhold til de tidligere dagene. Den niende dag er også den siste dagen hvor alle de levendes plikter overfor den avdøde må være utført. Dette vil ikke si at man nå kan glemme den døde, men det markerer endelig at gravferdstiden er over. Selve tiden for å minnes avdøde er betraktelig lenger, for etter syv måneder (i noen tilfeller etter ett år) skal man minnes avdøde gjennom en times bønn i avdødes hus. Slike minneritualer for samme avdøde kan fortsette jevnlig i mange år framover.

Generelt er det mye som skjer i løpet av de ni dagene. Rent praktisk er det mange gjøremål som må utføres, og oppgavene deles mellom familiemedlemmer. Det finnes også faste trosforestillinger om hvordan ritualene skal utføres i disse dagene, men som alt annet knyttet til begravelser i RD er disse fleksible, varierende og under forandring. Som sagt, man skal utføre den daglig bønn foran *túmbulo* en time, i en *hora santa* [hellig time] – men i

realiteten finnes det ingen fast tidsramme, for noen ganger ber man kun i en time, mens man andre ganger bruker lengre tid. Denne bønnen begynner vanligvis mellom klokken fire og seks på ettermiddagen og varer fram til 19-tiden. «Man ber disse ni dager. Hver dag klokken fire. Den siste dagen ber man om morgenen, klokka tolv og deretter klokka fire. Det er slik man gjør.» (LO JuD:34m30s).

Man finner fram en god *rezador* eller *rezadora* [den som ber og leder bønnen, mann eller kvinne], gjerne en fra nærmiljøet som er kjent for å kunne lede denne type bønn. I byene tar vanligvis kvinnene på seg denne jobben, men det finnes også flere menn som kan gjøre dette. På landsbygda er begge kjønn godt representert. Den som leder bønnen, vil gjerne forme den på sin måte. Samme person gir også ulike ordre om hva som må gjøres i huset i dagene etter gravferden (Villaverde 1975:118). Andre ganger får man anbefalt personer fordi de *kan kunsten* å be for sjelene i skjærsilden. Uansett er *rezador(a)* med sin personlige stil den som mest preger bønnen. Det er derfor viktig at avdødes familie kjenner til hvordan han eller hun pleier å lede bønnen, f. eks. om det skal være syngende bønn kontra vanlig bønn og om det skal være en ekstra lang andakt eller en helt kort versjon.

Los rezadores koster – selv om de fleste påstår at de gjør det frivillig – for noen av dem tar seg litt betalt for jobben. I tillegg gir man dem ekstra oppmerksomhet og viser dem mer vennelighet i forhold til mange andre frivillige gjester. Dette kan skyldes det at de pleier å være fattigere enn gjennomsnittet i lokalmiljøet. Uansett, kostnader ser ikke ut til å stoppe *los nueve días*, folk flest vil helst gjøre det godt for sine avdøde uten å tenke på kostnader hele tiden.

Man ber vanligvis den katolske *Rosario* [Rosenkransbønn]. Denne inneholder flere ”Fader vår”, og *Ave María* samt mange andre typer bønn – ”som skal ledsages av kontemplasjon over de såkalte *mysterier*. Dette er bestemte episoder fra Jesus og Marias liv” (Eriksen 2002:87). Blant dem finnes det også bønnen for sjelen i skjærsilden. Måten å gjøre dette på er nesten alltid avhengig av de som leder bønnen og litt av hva familien ønsker seg. ”I de vanlige bønnene ber man de fem delene av andakten. Hver *rezador* inkluderer bønner som han selv finner opp eller henter fra en bok. Hver *rezador* har sitt eget personlige preg og lager selv sin egen liturgi.” (Villaverde 1975:118; min overs.). Det er derfor man pleier å si at ingen ni dagers bønn er like, og det skyldes hovedsakelig hva *rezador* mener skal gjøres, og hvordan avdødes familie forholder seg til det. Det blir enten den tradisjonelle timebønnen, hvor man prøver å holde seg nær tradisjonen, eller en kortfattet og en slags tilpasset hjemmegudstjeneste, hvor man gjerne forenkler de tradisjonelle bønnene.

Familienes religiøse tilhørighet er også bestemmende for hvilken type bønn man velger. I flere deler av landet utføres alltid andakten i form av kontinuerlig sang, fordi «sjelene i skjærsilden liker dette best» (LO ToC). Man kaller dette *los rezos cantaos* [de syngende bønner], og disse omtales gjerne som gammeldagse og uforstårlige. I deler av RD utføres *los rezos cantaos* på den samme måten som en katolsk søndagsmesse, noe som ikke er spesielt populært blant de eldre og kalles derfor «bønner fra boka», som enkelte eldre mener mest passer for de levende. Er man gammel nok, pleier man alltid å snakke nostalgisk om hvordan det var før, da bønnen var syngende: «Nå leser man bare fra en bok, før kunne man alt utenat og *eran cantaos* [det var syngende]», beklager mange. Å lese bønnen fra boka vil si at *el rezador* har en katolsk bok som forteller hva som må sies og gjøres og på hvilket tidspunkt.

- Når du dør, hva er det du vil du foretrekke? At man utfører bønnen normalt, eller tradisjonelt? Eller har du ingen problemer med hvordan tingene blir gjort?
Nei, jeg vil ha den fra de gamle dager og ikke den fra vår tid. Nå sier man ingenting! Nå sier man bare 'Gloria al padre' [Ære til vår Herre]. Og det 'forstår dere det jeg nettopp sa'?... At de sier [guds]ord som står i disse bøkene, men de sier ikke tingene fra gamle tider. Du burde gå til en bønn i La Mina, hvor jeg er den som leder bønnen. Slik kan du se hva en bønn er! (LO ToC:4m38s).

Uansett om man liker syngende bønn eller katekeseversjonen av bønnen, handler det også om hvem som *kan* eller *ikke kan* be disse typer bønner. Eldre folk fra landsbyene ser ut til å være de som mest holder på denne tradisjonen når det gjelder bønnen på den siste dagen. Det bekreftes imidlertid at endringer har skjedd: «Vel, det som er, det er at nå tror ikke folk på de døde, de bare tror på de levende!» (LO ToC:1m). Troen på avdødes ånder bestemmer også hvordan den siste bønnen skal være, men som antropologen Martha Ellen Davis skriver: "Den dominikanske holdningen er ikke noen kult for de døde, heller ikke for forfedrene, fordi de døde ikke blir dyrket, bare om de blir sanktifisert eller ble til *loás* [ånder i den folkelige religiøsiteten]. Ganske enkelt er det slik at man ikke har, eller ikke vil ha, noen lakune mellom de levende og de døde" (Davis 1987:118; min overs.).

Derfor finnes noen som velger å ha en kombinasjon av disse. Man kan f. eks. velge den katolske måten å be på i de første åtte dagene og ha den syngende versjonen til den niende dag. Eller man kan ha bare den kristne versjonen gjennom hele minneseremonien. Det er vanskelig å si hvor og når overgangen fra syngende bønn til messebønn har funnet sted, men de fleste registrerer at bønnen for avdødes sjel har vært i forandring over tid. Uttrykk som «før var det syngende/slik var det før» finnes i mye av kildematerialet. De fleste kjenner til den gamle måten å be på, selv om de ikke praktiserer det. Som andre deler av dødsritualet

kan også dette være tema for diskusjon blant deltagerne, og mange foretrekker den nye formen for bønn framfor den gamle. Her finnes også konflikt mellom ny og gammel praksis:

Bønnene er til for å veilede familien og folk flest i hva det innebærer å dø. Døden er ikke mer en vei videre til det ekte liv. Og før ble mange folk gale med gråting og klaging, uten å vite at det er livets neste steg som venter. I dag døde han, men i morgen kan det være meg. Hver eneste av oss skal ta det steget... Da forklarer man familien hva det betyr, vi gir oss selv fred slik at vi vet at vi må leve i fred. Vi utfører ikke lenger *disse* riter som før... Da var det bønn i form av sang for de døde som sa: '*por las ánimas benditas del purgatorio*' [for de hellige sjelene i skjærsilden].

- Hva er forskjellen mellom bønn før og nå?

Vel, før var bønnen for de døde... Nå ber vi for den døde, men også for oss, de levende... Alle dager [altså ni dager fremover] er i stedet en katekese. Hver dag med en ny lesning.

* Vel, for meg er det *det* man må gjøre når jeg dør fordi det var med det jeg ble født *viendo esos rezao* [denne type bønn], og med det er jeg oppvokst. Det er det som er mitt! (LO OrdY:4m).

Den andre informanten (*) i sitatet overfor fikk sympati fra dem som var rundt og hørte *la rezadora* sine forklaringer. Ett år senere i samme område – til ett-års minneseremonien – var disse bønnene syngende, og noen klaget på det: «Jeg fikk hodepine av den greia, jeg var sliten av å høre dette. Det er lenge siden jeg hørte disse syngende bønner. Han ble aldri ferdig!». Det som kan være årsaken til at man velger syngende bønn eller ikke, er forståelsen av hva som blir sagt. Store deler av den syngende bønnen hadde en vesentlig mengde latinske ord, riktignok betraktelig færre i dag, men likevel har mange den oppfatningen at den syngende bønnen kan virke uforståelig og samtidig mumlende. Mange mener at ved å uttale alt på spansk dagligtale gjør man forståelsen av bønnen bedre, og dermed oppleves døden mer meningsfull. Mange av de syngende ordene er overlevert fra generasjon til generasjon, uten at man nødvendigvis har forstått ordenes egentlige betydning:

Før skjønte folk ikke noe! De kunne heller ikke gjøre noe med det, men nå kan hvem som helst lede en bønn fordi det er lett og finnes i ei bok... Før kunne man bare be, uten noen forklaringer. Og på grunn at ingen forklarte, ble det heller ikke forstått: Men i dag leser jeg og forklarer. På denne måten lærer folk, og litt etter litt forstår de hva døden betyr... Før visste ikke folk hva døden var. (LO OrdY:4m43s).

Generelt kan man si at når det gjelder formen for bønn, oppleves det som et klart skille mellom det som var før og det som er i dag. Mange understreker det at bønnene før var syngende, mens man nesten opplever det samme ritualet som en katolsk søndagsmesse. Samtidig finnes steder hvor tradisjoner bevares i en sterkere grad, uten at det finnes vilje til forandring. «Vel, nå er det ingen tro på de døde, de tror bare på de levende... Og helgener kan ikke være det samme som de døde» (LO ToC:1m36s). De som føler at de har motvilje mot den nye måten å be til de avdøde på, peker på at timebønnen har den samme formen

som bønner til en helgen: «Til de døde og til helgenene må man be, men hver for seg adskilt og på hver sin måte. Det er for oss, de gamle!» (LO ToC:1m38s). Selv om endringer finner sted, er det ennå mange blant den eldre generasjon som ikke vil godta annet enn syngende bønner. Det er også gjerne i denne delen at ritualene for de avdøde har endret seg mest gjennom tiden og har vært mest preget av ulike variasjoner.

Den niende dag

Den niende dag etter at avdøde er begravd, foretas den siste og samtidig den største minneseremonien. Denne dagen er den mest høytidelige av alle ni dager, og det er kun ett år etter dødsfallet at man kan lage noe lignende. Den niende dag er den viktigste fordi det er da at man for alvor *despide el muerto* [tar avskjed med den døde]. Avdøde adskilles fra de levendes verden og integreres for godt blant de døde. Den niende dag skiller seg derfor ut fra de åtte andre dagene på mange områder, spesielt når det gjelder utformingen av selve seremonien. Mens man i de foregående åtte dagene møttes daglig for en timeslang bønn for avdødes sjel, ber man på den niende dag nærmest hele dagen. Det er heller ikke et krav at alle i avdødes familie, avdødes venner og øvrige bekjente er tilstede under de første åtte dager, men det er forventet at de som ikke er kommet tidligere, i alle fall kommer den niende. Derfor er også innsatsen man legger for dagen langt større nå, og *los rezos de los nueve* [den niende dagens bønner] er derfor delvis planlagt i løpet de siste åtte dagene. Til tross for sorgen, er den niende dagen også en stor familiedag.

Familiemedlemmer starter allerede dagen før med å ringe rundt for å minne hverandre om den niende dagen, å for å høre hvordan det ligger an med forberedelsene. Det lages avtaler om hvem som skal komme sammen med hvem, om man skal dit dagen før eller samme dag osv. Det er den niende dagen da alle har sine forpliktelser. Den niende dag er derfor normativ, for man *vet* hva man må forholde seg til når det gjelder den siste bønner for avdøde.

De som ikke har vært til stede på noen av de åtte tidligere dagene, har nå den siste muligheten for å utvise den nødvendige aktelsen overfor familien og samtidig minne den døde. Derfor forsøker alle som ikke kunne komme til likvaken, begravelsen eller noen av de tidligere dager, med alle midler å være med på den siste dagen. Men det hender også at mange som var til stede under begravelsen, og som derfor av ulike årsaker synes dette kan være nok, lar være å delta den siste dagen. Uansett, i sorg og glede møtes alltid nære og fjerne slektninger og folkene fra nærmiljøet denne siste dagen. Noen ganger kommer til og

med flere enn på selve begravelsesdagen, og en årsak til dette kan ganske enkelt være at informasjon om dødsfallet ikke kom i tide.

Mange betrakter likevel alle de ni dagene som obligatoriske etter et hvert dødsfall. Men det finnes motstridende oppfatninger om denne dagen, og det er gjerne de yngste i familien som mest misliker denne delen av seremonien: «Min mor kan be om dette, men for min del kommer hun ikke til å få det. Jeg skal ikke gjøre det. Dette gjøres bare *para complacer el público* [å tilfredsstille andre]!» (FA). Dette er vanlig å høre i RD. Det finnes altså folk som mener at det ikke er viktig å gjøre så mye ut av den niende dag, blant annet på grunn av de store kostnadene til mat, drikke og annet, som er knyttet til det å avvikle den niende dagen – i tillegg til kostnadene til de foregående åtte dagene. Men tradisjonen er bevart likevel. Huset skal ordnes til denne anledningen som også innebærer innkjøp av nye blomster, leie av stoler og henting av minnetrykk som deles ut til seremonideltagerne. Man monterer også en ny *tumbulo de los nueve* [for den niende dag]. Tidligere har det blitt nevnt at det å sette opp en *tumbulo* hjemme hos den avdøde, nødvendigvis betyr at man skal gjennom *los nueve días*. Men likevel kan man også sette opp en *tumbulo* utenom å gå igjennom alle ritualhandlingene som man tradisjonelt utfører ved dødsfall. I stedet tilpasser man seremonien med en blanding av familien og avdødes ønsker.

Noen vil ikke ha *nueve días* hjemme og inviterer heller familie og venner til kirken hvor en prest leder en gudstjeneste for å markere avdødes endelige reise. Har begravelsen og likvaken funnet sted på et begravelsesbyrå, kan det hende at de pårørende ikke velger å sette opp en *tumbulo*. I slike tilfeller blir de folkelige ritualene tilpasset kirkens rammer – avhengig av avdøde og familiens religiøse tilhørighet – med minnestunder under gudstjenesten i hele ni dager. Slik unngår man å gjøre store inngrep i folks hverdagsliv, men likevel blir *los nueve días* fullført. Informanter kaller dette for den moderne måten å gjøre ting på: «Nå er vi moderne, vi gjør ikke det som folk gjorde før. Nå er det dessuten lettere for familien.» (FA). Fokuset ligger altså i det å ikke gjøre alt det som de gamle gjorde fordi de gamle tradisjonene ble sett på som noe som gjorde livet vanskelig for de pårørende. En annen variant er at man fortsatt har en nidagersseremoni, men avslutter den med en gudstjeneste i den lokale kirken. Nå er det også mulig at presten kan komme til pårørendes hus. Etter at *las rezadoras* er ferdig med sine bønner, da begynner presten med en ekstra gudstjeneste. Dette er et nytt element i seremonien og gjøres etter skjønn og enighet blant familiemedlemmene.



To *túmbulos* for den niende dagen.

Den niende dag har i en tradisjonell og ikke-kirkelig sammenheng mange faste rituelle handlinger. I korthet deles den niende dagen inn på denne måten: Dørene åpnes på nytt «fordi det er det siste man gjør for den avdøde... Etter det, i aften, tar man farvel, og da har man gjort sin plikt.» (LO Ped:26m). Ved åtte-nitiden om morgenen er den valgte *rezador(a)* på plass. Ved nitiden begynner den første bønner. I noen tilfeller bytter familien ut *rezador(a)* fra de forrige dagene med en ny som skal lede bønner kun på denne dagen. Men det mest vanlige er at den samme *rezador(a)* fra dag én også avslutter med dag ni. Med en ringeklokke påkaller *el rezador* den avdøde, for man tror at avdøde kan komme for å være tilstede på sin avskjedsdag. *El rezador* sprer vievann med en basilikumgrein på alle som er tilstede, fra det nye vannglasset med vievann som ligger på *túmbulo*:

Hver gang man er ferdig med et sett av tre bønner ... må man spre ut dette vannet på folkene som er tilstede. Man ser på dette vannet som noe hellig, guddommelig, fra Gud. Med vievann jager man vekk det dårlige. Dette er noe jeg har sett siden jeg ble født. Det vannet presten velsigner, kan brukes til veldig mye (LO Ang3:7m).

Den niende dag omtales også som *el novenario/la novena* med avdødes navn som kommer som et tillegg. "Novenaen er en bønnesyklus på ni dager som den troende forplikter seg til gjennomføre. ... Det kan variere hvilke bønner som faktisk fremsies, novena er primært navnet på en praksis og en form, ikke et bestemt innhold." (Eriksen 2002:85).

På samme måte som de forrige åtte dager er den siste bønner avhengig av hvordan *el rezador* legger til rette og former bønner. Ved starten annonserer *el rezador(a)* at bønner

skal gjøres for å be for sjelen og minnes den avdøde. Der ligger også forestillingen om at denne dagen er den endelige for «å hjelpe til» slik at den avdøde kan komme seg videre. Avdødes navn ropes høyt ut av den som leder bønnen. Man *llama al muerto* [påkaller den avdøde] slik at den døde skal komme for at han eller hun skal ta i mot sin siste dag.

En time senere slutter den første *tercio* [tredjedel]. Den andre tredjedelen begynner bare med å be den katolske rosenkransbønnen *por el alma del difuto* [for den avdødes sjel]. Denne kan også være syngende. Generelt deles bønnene i *tercios*, og det er en systematisk framføring av bønnen ledet av de som kan dette. Bruker man den gamle måten å be for de avdøde, da ber man for *las animas del purgatorio* [sjelene i skjærsilden]. Allerede før bønnen er ferdig, kan man høre kvinnene ute på kjøkkenet, der de forbereder serveringen av den første runden med kaffe. Etter en pause, med eller uten musikk, begynner man den andre *tercio*. Omkring kl. tolv, såfremt det ikke er musikk til bønnen, begynner matserveringen. Da serveres full middag til alle deltagerne. Å ikke ha mat nok til gjestene på denne dagen, vil bli sett på som noe helt skammelig, for mange har kommet langveisfra for å gjøre sin plikt.



Rezadores foran túmbulo på den niende dag.

Som nevnt overfor skal de ni dagene utføres – både dersom man følger lokal tradisjon og kirkelig tro – akkurat innenfor en tidsramme av ni dager. Men i dagens samfunn har dette blitt gitt en moderne tilpasning, ifølge noen informanter. Det er nok ønskelig å utføre de ni dagene etter hva tradisjonen sier, men dette kan ikke alltid la seg gjøre. Mange velger nå å markere den niende dagen når det passer pårørende, eller når folk ikke er på jobb, slik at så mange som mulig kan komme. Man datofester seremonien uavhengig av når den virkelig

niende dagen er. Og igjen blir dette et omstridt tema blant de som ikke vil forandre på tradisjonen:

Det er *det* jeg kjenner, og det er *det* jeg har sett hele livet! Men nå! Nå ser jeg ting som...!

* Det finnes den som får 10 dager og andre som får 8 (ler).

A *Dió*! Det finnes de som lager 10 dager! Men til meg! Om det skjer... Om jeg får vite at de gjør noe slikt med meg... Om dere vil, drikk kaffe (i hennes nidagersseremoni). Gjør alt som dere vil. Fortell vitser, hvorfor ikke? (LO: AndR2, 3m20s)

Dette sitatet viser uviljen mot å gi opp å markere den niende dagen når den virkelig skal markeres, nemlig ni dager etter dødsfallet. Samtidig peker den ene av de to informantene på hvordan hun skulle ha reagert dersom markeringen hadde blitt lagt til en annen dag enn dag ni. Men også denne informanten viser en tilsynelatende fleksibilitet i forhold til hva folk gjør på den niende dag.

Folk kommer til den niende dag, enten i kirken eller i private hjem, selv om de ikke er enige i tradisjonsendringene. Men generelt har folk den oppfatningen at man i dagens samfunn finner på alt for mange variasjoner. «Ting gjøres ikke slik som det skal gjøres, men med en masse tull som folk har funnet på». (FA). Hovedregelen som gjelder for nidagersseremonien forklares slik:

Man begynte bønnen natten før, og dagen etter avsluttet man de ni dager. Da var det gått ti dager. Da var det slutt.

- Den tiende dagen? Var det ikke ni?

Jo, ni. Men begravelsesdagen regnes ikke. Mens den døde var tilstede, var det likvaken. Deretter, etter begravelsen, starter man de ni dager. (LO Ch1:2m30s)

Begge informantenes utsagn viser at det er knyttet stor fleksibilitet til de ni dagene. Selv om man helst vil utføre disse dagene når de skal være i forhold til dagen da dødsfallet fant sted, synes man sekundært at man kan endre dagen, men ikke utelate den. Samtidig finnes det i dag så mange variasjoner når det gjelder disse dagene at man kan si at dette like mye handler om aktørenes fortolkning av tradisjon som tradisjonsendringen i seg selv. Tradisjonelt var det ikke rom for variasjon i forhold til når nidagersseremonien skulle avvikles. Det var likegyldig hvilken ukedag den niende dagen falt på, og ikke minst om det skulle være på dagen eller på kvelden. I dag er det nærmest noe selvsagt at man begynner å gjette på når seremonien skal finne sted.

Endringer på dette området kan skyldes et stadig mer hektisk arbeidsliv i et dominikansk samfunn i utvikling. RD har også vært gjennom en sterk sentraliseringsprosess, og det å bo og arbeide i en by kan gjøre det vanskelig for folk å delta i et mange dagers langt tradisjonsrituale i landsbyen der man opprinnelig kommer fra. I det

tradisjonelle landbrukssamfunnet, derimot – på den dominikanske bygda – var det slik at tiden for hvile var etter klokken fem om ettermiddagen. I forhold til en nidagersseremoni åpnet dette for en bred deltakelse, blant annet i den daglige bønnen. Det er også viktig å peke på at tidligere var det også mulig å utføre den niende dag på kvelden slik at man avsluttet samtidig med soloppgangen dagen etter. Dette har endret seg vesentlig, og i dag er det nesten umulig å legge *los nueve* til kveldstid. Man forklarer dette med at før kunne man ferdes trygt i gatene, men i dag er kriminaliteten så stor at ingen tør bevege seg utenfor hjemmet sitt seint på kvelden, men i så fall «*solo para cumplir* [bare for å gjøre sin plikt!]».



Avskjed med den døde foran inngangsdøren.



Bordet som *tumbulo* har stått på.

Etter at dagen er gått – med bønn, salmer og rom og noen ganger med musikk – begynner det ved fem-tiden på den niende dagen å nærme seg slutten. Mange har allerede gått, slik at ikke alle drar samtidig. Man hører den siste *tercio*, og man roper på nytt avdødes navn høyt for at han eller hun blir klar til å dra for godt. Etter at *rezador(a)* bestemmer at man kan ta av *tumbulo*, begynner man å synge, mens elementene fra *tumbulo* flyttes til utsiden av huset eller omplasseres inne i huset. Blomstene kastes eller sendes til kirken. Noen tar på seg oppgaven med å sette dem på gravplassen. Lakenene frigjøres av alt som hadde med *tumbulo* å gjøre. Vannet kastes utenfor, aldri inne i selve huset, og minnetrykk er for lengst utdelt blant deltagerne. Man feier huset og passer på at det ikke ligger igjen rester av *tumbulo*, fordi:

I løpet de ni dagene var sjelen til den avdøde der, inntil man tok vekk alteret og blomstene. Ser du ikke det, når det sies at 'når blomstene er ute, kan man ikke man ta disse inn igjen', fordi da vil det fortsette å dø (altså i samme huset kan det være fare for flere dødsfall). ... Alt havnet på gaten, til og med vannet. Det glasset med vann, alt ut på gata! Man kaster det. Det er da man sier (til den avdøde) 'Når du ser deg selv i din himmels herlighet, husk meg!', mens man kaster vannet.(LO JuD: 32mff)

Enkelte steder, som f. eks. i Villa Mella, avsluttes den niende dag med at kvinnene forlater huset i en prosesjon ut av stuen og halvveis rundt huset. Med en slik prosesjon markeres det at nidagersseremonien er slutt. Bordet som ble brukt til *túmbulo*, blir delvis liggende eller vendt mot en vegg, i ytterligere noen timer.

I deler av landet brenner man også alt papir som ble brukt til *túmbulo*:

Det er en annen sak det med å brenne papirene fra alteret den siste natten. Man tar alle disse papirene som dekket flasker og slike ting, og brenner dem. Når sjelen *går*, og det er sant at den går med røyken, du ser det ikke. Den er der! Alt finnes i denne verden! Når sjelen skal gå, går den sammen med røyken fra papirene. Sjelen heves i høyden sammen med røyken. Derfra vet man ikke noe mer...(LO LuM:1t28m).

Man forestiller seg da at avdødes sjel, sammen med røkelsen fra avdødes *túmbulo*, stiger opp mot himmelen eller gjør det lettere for sjelen å stige oppover.

Det er sjeldent at pårørende tar på seg oppgaven med å avslutte den niende dagen. Mange av dem uttrykker sin sorg, på samme måte som da dødsfallet skjedde. Nå er de viktigste pliktene overfor den avdøde oppfylt. Noen stopper her, men andre fortsetter med en lang rekke ritualer som er med på å minne den avdøde.



Her brennes papirrester fra den niende og siste dags *túmbulo*.

El luto

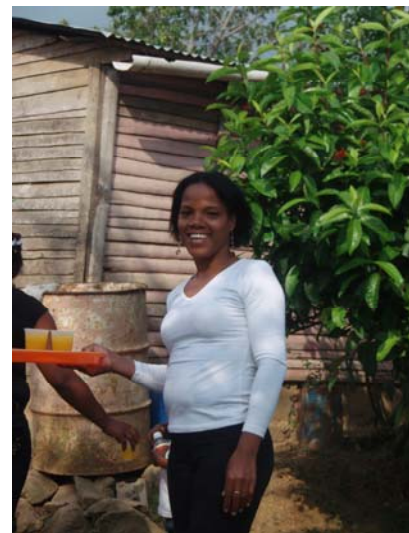
Luto har hovedsakelig to betydninger. Den ene er sorg eller *duelo* [sorgperiode] og den andre sorgdrakt. Den første betydningen peker mot følelser og viser seg gjerne gjennom den andre betydningen, men er ikke betinget av den. Den andre er synlig og materiell. De to betydningene er nært knyttet til hverandre, men henger ikke alltid sammen. Man kan velge å ikke ha sorgdrakt etter et dødsfall, men man kan likevel fortsatt være i *luto* ved at man trekker seg ut av det sosiale livet og unngår dansing, drikking og andre festlige situasjoner. Men i de fleste tilfeller markerer man sorgperioden ved å ha sorgdrakt. Hovedregelen er slik at med en gang et nært familiemedlem faller bort, iklær man seg *lutoklær*.

Det er veldig få kvinner som ikke bestandig har på seg et element av *duelo* i sine klær. ”I en stor familie”, forteller Doña Isaías, ”har den kvinnen som ikke direkte er i *luto*, i alle fall *un disimulo* [kort, forpliktende sørgeperiode] som hun må ha for noen, om det så skulle være for bare en dag.” Og siden det ikke er lett å vite på forhånd hvor ofte en skal ha disse ”*disimulos*” [hvor ofte kvinnene skal være i *luto*], pleier ikke eldre kvinner generelt å se etter fargerike plagg til sitt eget bruk. De begrenser seg heller til alltid å ha klær med *seriøse* farger, i alle fall klær i svart og hvitt som den samme Doña Isaías sa: ”De vet det, at det skal ikke være klær i rosa eller med blomster og sånn...” Av samme årsak så har alle en hvit kjole. (Rodriguez 1982:180; min overs. og kursivering).

Sorgdrakten er som vanlig innrettet mot kvinner, men det vil ikke si at menn ikke kan bære den. Det er velkjent at de eldre på landsbygda for det meste kjøpte klær i hvitt og svart eller i diskre farger. Man mente at man skulle være forberedt om man skulle gå i en begravelse. Dessuten kan sorgperioden være lang og i løpet av denne tiden kan man oppleve nye dødsfall, og sørgedrakten blir igjen nødvendig. Tradisjonelle klær som brukes til *luto* er hovedsakelig hvite og svarte klær. Men man kan også ta i bruk andre farger som regnes for å være diskre, f. eks. mørkeblå og mørk lilla, eller de to fargene om hverandre. «Du bruker mørk beige... Hvite klær, svarte klær, mørkeblå klær. Slike klær, klær som ikke er skandaløse... Det eneste som ikke er tillatt, er store *ramazones* [mønstre] i farger. Det er slike klær som ikke er med i *luto*. Det viser ikke følelser» (LO Ch2:36m). Det er også viktig å bruke *lutoklær* og være i *luto* over en forholdsvis lang periode. I sorgperioden kan man heller ikke spille musikk i avdødes hus. Hører naboene musikk i avdødes hus, vil de reagere. På denne måten kontrollerer kollektivet den enkelte. Man må vise respekt overfor sine døde og helst over en bestemt tidsperiode, avhengig av hvor nær man stod den avdøde. I sitatet nedenfor peker informanten på hvor mange år man bør bruke *luto*:

Til foreldrene to år; onkel fra seks måneder til ett år; en bror ett år; *a los compadres*, [dåpsfadder til barna] bærer man *luto* i ett år og kanskje litt til. Til egne barn fra ett til to år, og det du vil! Det glemmes ikke. Det med klær er bare *caballá* [uviktig/uvesentlig]. Sorgen slutter man ikke å ha, forstår du? Og det er sånn det er. Hvor mange pleier å kle seg i svart og ikke ha *luto*, som sagt *eso son caballá* [det er dumhet]. (LO Ch2:34m).

Denne informanten peker også på at man i noen tilfeller kan bære sørgedrakt, men oppføre seg om man ikke befinner seg i *duelo*. Også her ser man tydelig aspektet med gruppens tvang og kontroll over individet i en *luto*periode. Sitatet ovenfor antyder at *luto* er i endring, ved at informanten understreker at *luto* ikke bare ligger i klærne. Men dette vil heller ikke si at den synlige og materielle *luto* er gammeldags. Det er nemlig slik at det finnes normer for hvordan man kan eller ikke kan gå kledd til en begravelse, og normer for hvem man må *por obligación debe guardar luto* [obligatorisk må ha sørgedrakt for]. Samtidig som det er utenkelig å delta i en begravelse med klær i sterke farger, kan det likevel forekomme hvis man f. eks. i all hast blir tilkalt til en begravelse uten å få anledning til å skifte klær. I så fall vil man føle seg brydd over ikke å være korrekt kledd. Men dette skjer kun dersom likskuet skal finne sted hjemme, for hvis det skal være på et begravelsesbyrå, må man ta seg tid til å kle seg til anledningen. Noen nevner også at de ikke ønsker at barna deres skal bære sørgedrakt ved deres egen død: «Jeg har fortalt til mine barn at når jeg dør, vil jeg ikke at de skal begynne å kle seg (i *luto*) og legge bort de nye (og fine) klærne sine... Jeg krever ingen ting av dem... Jeg forlanger ingen kompromiss av mine barn!» (LO OradY:20m20s). Å ha *luto* er også avhengig av den enkeltes religiøse tilhørighet og av hvor nært knyttet til tradisjonen man er.



Lutoklær ved dødsritualer.

Kleskoder under begravelser er veldig rotfestet i Den Dominikanske Republikk. I en artikkel om skikk og bruk i av landets mest populære konservative dagsaviser kan man lese:

Selv om *luto* nesten ikke brukes i dag, er det ikke riktig å komme kledd iøynefallende eller med uriktige klær for anledningen. Dette viser liten respekt og mangel på høflighet overfor de pårørende.

Hvis det er en kvinne, er det ideelle en svart dress. Om man ikke vil gå i svart, da kan man velge en mørk farge, i klassisk stil (aldri med dype utringninger eller påfallende design), med dekkede skuldre og ikke for kort. Mennene kan også delta med svart eller mørk dress. Smykker og sminke bør det være lite av eller i alle fall ikke iøynefallende. Skoene med halve heler, og så tildekkede så mulig. Unngå en hvilken som helst fargerik markering. Begrens glødende hilsinger til kjente og prøv å være diskre når du hilser fordi anledningen forlanger tilbaketrukkethet og at man viser måtehold. (Av Lourdes I. Reyes, i dagsavisen *Listin Diario*, 01.02.05 og 16.10.06. Min overs. og kursivering).

Endringer rundt *luto* er noe som er følbart i det dominikanske samfunnet. Man har endret forestillinger om hvor mange år, måneder eller hvem man virkelig skal ære med å bære sorgdrakt. Mange peker nå på at man ikke nødvendigvis uttrykker sorgen gjennom hvite og svarte klær – selv om man f. eks. i løpet av de ni dagene bruker kun slike farger og nesten ingen kommer kledd i sterke farger. For det ville blitt oppfattet som noe negativt om man ikke viste sorg overfor sine døde. Skal man til en begravelse, uansett om det er til nære eller fjerne slektninger, bør man altså ha på seg *lutoklær* slik at man kan vise både respekt for pårørende og samtidig at man deler sorgen med dem. Man bør altså ha på seg *lutodrakt* til følgende anledninger: Likvaken, begravelsen, *los nueve dias* og til hvilken som helst senere minneseremoni for den avdøde. Skal man delta i en annen minneseremoni for en avdød, bør man ha på seg diskre klær, om man ikke har *lutoklær*. På denne måten har *luto* noe solidarisk over seg, man bruker den slik at man ikke fornærmer avdødes familie med vanlige eller festlige klær. Dessuten alle må ha slike klær liggende *por si acaso* [i tilfelle]. Likevel er det noen som ikke har dette, spesielt de yngste i familien. Og *lutodrakt* kan også innebære ekstra kostnader, med innkjøp av forskjellige klesplagg. «Jeg har sagt, at når jeg dør jeg vil ikke at mine barn skal begynne å kle seg (i *luto*)... Når de begraver meg de kan absolutt gjør hva de vill!» (LO OrdY:20m). Som et tilleggsmoment kan man også merke seg at når en utenforstående ser at flere er kledd i hvitt og svart, da kan man uten videre slå fast at det har skjedd et dødsfall der, og at det finner sted en nidadagersseremoni på stedet.

Til slutt kan det nevnes at selv om *luto* i dag er i endring, er den tidsbestemte sorgperioden med bruk av *lutoklær*, stadig en viktig del av begravelsesritualer i RD. Å minne den døde og hjelpe pårørende i å avslutte perioden med *lutoklær*, gjøres etter ett år – i *en cabo de año* [dødsfallets årsdag]. Det er vanlig å lage en slik minneseremoni hvor man markerer at det har gått ett år etter dødsfallet, og at de pårørende er frie til å reintegrere seg i samfunnslivet. Sorgperioden er over, og nærmiljøet vil huske at man har vært i *luto*. Deretter begynner man litt etter litt å bruke fargerike klær og igjen delta i festlige sammenhenger som før. Likevel kan noen mene at ett år ikke er lang nok tid for å vise den nødvendige respekt for de døde, og mange beholder derfor sin *lutodrakt* i tre år eller mer. Da lages en ny seremoni – som kalles *banco* – hvor man igjen ber for avdødes sjel og

minnes vedkommende, samtidig at familien da kan velge å ta av *lutoklærne*. *Banco* er spesielt for noen områder i RD – f. eks. i deler av Santo Domingo og San Juan – der den avdøde ofte i en slik sammenheng kan ha tilhørt et brorskap der slike ritualer praktiseres i fastere former.

Mat og drikke

Matlagingen er en ritualhandling i seg selv, med sin egen struktur og faste handlingsmønstre. Her spiller husholdningens økonomi en stor rolle. Servering av mat og drikke under og etter ritualene er en selvfølge ved alle hjemmebegravelser i Den Dominikanske Republikk, og det er de aller nærmeste som legger til rette, delegerer kokingen og sørger for at alle får mat. Begge kjønn tar del i matlagingen. Serveringen begynner allerede samme dagen som dødsfallet har funnet sted, med matservering til dem som har reist langt:

Etter dødsfallet kom det folk langveisfra, og da man måtte lage mat.

- Hvem var ansvarlig for det?

De sørgende!

- Men, begynte de å ordne med maten allerede da?

Nei, det var noen av dem som kom som lagde mat selv. Man bare satt fram råvarene, og noen av de ankomne lagde mat i *fogones* [matlaging over åpen ild] og slike ting, med store grytekjeler. Det var den du valgte, som fikk denne oppgaven, den du ga autorisasjon til (LO Ch1:7m47s).

Det finnes riktignok tilfeller hvor man ikke serverer mat av ulike årsaker, men det hører med til sjeldenhetene, nesten aldri skjer dette. Det kan være at man ikke har råd til dette, og så er det familier som bevisst ønsker å bryte med de gamle tradisjonene og slik være mer moderate med serveringen. I byene pleier man å ha enklere servering. Kaffe finnes det derimot alltid under ritualene som har med dødsfallet å gjøre. Noe paradoksalt ved dette er at det ofte er fattige familier som bruker størst ressurser på matserveringen under nidagersritualet. Noen tar til og med opp lån for å dekke utgiftene til en slik markering (FA).

På kjøkkenet i huset er det alltid noen som oppholder seg, i alle fall de personene som har blitt tildelt oppgaven med å ha oversikten over mat og drikke. Det er liten variasjon over maten under slike seremonier. Det har noe å gjøre med at menyen skal være lett å lage, men samtidig også mettende. Har man penger, lager man *moro*, ris med bønner – av *guandules*, en type bønner som er meget populære i RD, svarte eller røde som de er – med forskjellige typer kjøtt, med eller uten kokosmelk. Man pleier også å ha en grønn salat med tomater, hodekål, agurk og issalat. Alt tilberedes på engangstallerkener med en porsjon til hver.

Om dødsfallet har skjedd tidlig på morgnen, må man forberede middag til alle som er tilstede. Folk strømmer på, og hvis dette skjer på landsbygda – og de pårørende har god økonomi – kreves det større innsats, og folk flest forventer en masse mat. Da fordeler man ansvaret for kjøkkenarbeidet tidlig om morgenen, og kvinnene – eller i noen tilfeller mennene – som skal preparere kjøttet, rense risen og ordne krydderiene, må ha kommet, i tillegg til at *los pailas/calderos* [store grytekjeller] må være på plass. Klokken tolv eller seinest ett midt på dagen sitter de fleste med en porsjon ris med bønner og kjøtt, litt salat og et glass saft. Igjen finnes det variasjoner i hva som serveres. Man bruker gjerne produkter som enten produseres i den respektive landsdelen og som er lett tilgjengelig. For eksempel vil man i San Juan sør i landet vil man få *chenché*n [en blanding av maisgrøt, kokte bønner og kjøtt].

Under likvaken, på kvelden den samme dagen, serveres den tradisjonelle *té de jengibre* [ingefærte], spesielt høyt priset hvis natten er kjølig. Det er en sterk blanding av mange forskjellige urter og treblader og en enorm mengde av ingefærrot. Teen brukes som en erstatning for kaffe som heller serveres på dagen. Denne teen brukes for å hjelpe til med å holde varmen i kroppen, og drikkes gjerne som en søvndyssende og beroligende drikk av de som skal overnatte. Det serveres, avhengig av familiens økonomi, også litt ekstra mat om kvelden med mintdrops og sigaretter. Litt senere er de på kjøkkenet i gang med å servere frokost til dem som har overnattet eller kommet langveisfra. Det finnes mange flere enn det som det faktisk har vært på gjennom kvelden, men det er jo vanlig. Det kan fort bli mange barn fra nabolaget som kommer til frokost. Det skal serveres *pan de agua* [hvitt brød] med gulost og kan hende skinke, fint pakket i en hvit serviett. Dette kan også serveres daglig gjennom hele nidagersritualet. Til slutt blir huset ryddet igjen med de sørgende som ordner huset til neste dag.

Matservering med kaffe, kjeks, *tamarindo*-, pasjonsfrukt- eller limejuice og godterier hører derimot med til den daglige rosenkransbønnen under hele nidagersritualet. Etter at man har blitt ferdig med bønnen – gjerne markert med røkelse i huset – begynner serveringen. Det finnes ofte et brett med mer eksklusive saker for de eldste som kommer og ber hver dag. Der ligger gjerne røyk og godteri. De fleste barn elsker dette, og da regner de seg fram til klokkeslettet når denne enkle matserveringen skal begynne, eller så sitter de stille mens rosenkransbønnen pågår med håp om å få en god belønning til slutt. Det er også på dette tidspunktet at folk hilser på hverandre og snakker sammen.

Den omfangsrike serveringen gjentas den niende dagen. De åtte foregående dagene har stort sett vært moderate utgiftsmessig, for man serverer en fyldig lunsj kun dagen da

dødsfallet fant sted. Matsserveringen ellers under de åtte dagene begrenser seg for det meste til juice og kjeks, mens man får en ny, større runde servering på den niende dagen. Kjøttet krydres og marineres dagen før, gryter lånes, og bønnene blir også kokt dagen i forveien. På landsbygda pleier man å slakte f. eks. en hel ku eller flere griser til den niende dagen – selvfølgelig avhengig av gårdens produksjon eller den lokale tilgangen på slik mat. Et annet element er alkoholservering, noe som er avhengig av avdødes forhold til alkohol. Man kan ofte observere, spesielt på den niende dagen, en god del ølflasker rundt omkring. Flaskene er derimot ikke plassert slik at de er direkte synlige, men er satt diskret på gulvet bak den som drikker. Det er imidlertid ikke noe problem dersom flaskene er synlige. Noen pårørende velger selv å kjøpe alkoholinnholdige varer og ha det liggende for familie og venner. På senere tidspunkt kan man høre hvordan en eller flere deltagere forteller hvor mye de drakk under seremonien. Videre er alkoholservering nærmest obligatorisk dersom begravelsen består av folkelig trommemusikk. For eksempel finnes det i bydelen Villa Mella i Santo Domingo en sang man stadig benytter under begravelsesritualer, spesielt på den niende dagen, som heter *traerme la botella* [gi meg flaska] som er en direkte allusjon til alkoholforbruk under begravelser (FA).



De tradisjonelle *pailas* som brukes til matlaging under hjemmebegravelser i hele RD.

El cumplimiento

El cumplimiento handler om å inneha en aktiv rolle og gjøre det som forventes, eller å utføre bestemte handlinger ved et dødsfall. Det kommer fra verbet *cumplir*, som betyr å gjøre sin plikt i bestemte situasjoner, og samtidig kan det innholdsmessig bety *acompañar* [å ledsage] de pårørende. På samme måte som *luto* er *el cumplimiento* både solidarisk og forpliktende. Man kommer for å gi kondolanse til familie og venner. Det finnes også faste uttrykk når det

gjelder *el cumplimiento*, f. eks.: *Tengo que ir a cumplir con los...* [Jeg må gjøre min plikt overfor... (så følger avdødes familienavn)]. Noen uttrykk kan også være selvforklarende, *voy a cumplir* [jeg skal gjøre min plikt]. De fleste i RD vil da vite at det handler om å delta enten i en begravelse eller på den niende dagen.

El cumplimiento kan også finne sted før døden inntreffer. Man kan besøke den avdøde når han eller hun er på dødsleiet og slik gjøre sin plikt direkte overfor den avdøde. Enkelte tror også at dette vil forhindre gjengangeri. Folk kan strømme inn og ut av huset før døden inntreffer. Man ønsker å vise respekt for den syke og ledsage han eller hun på sin siste reise. Samtidig at man også *acompañar* [er sammen med] den sykes familie.

Når en person i familien eller nærmiljøet dør, vet man hva som kreves av deltagelse, høflighet og empati. Nærmiljøet, familien, slekten og vennene blir som en stor medfølelse krets som ledsager de etterlatte fram til den niende dagen og kan hende også ved andre senere minneseremonier. «Folk savner deg dersom du ikke kommer, man må gå gjøre det som forventes. Fordi det er folk som en vet ville ha gjort det samme hvis en person i en annen familie hadde falt bort. Noen kom helt fra landsbygda for å sørge sammen med dem som mistet en slektning.» (LO Ch2:5m). Det er gjerne gjennom å delta eller å være til stede under de forskjellige dødsritualene at man viser sin takknemlighet overfor familie og venner. Derfor kan man lett bli savnet dersom man uteblir. Samtidig blir slektsrelasjoner og vennskap forsterket:

Det finnes rett og slett folk som du har plikt overfor, altså du skylder dem tjenester, og derfor må du stille opp. Det er ting i livet man må være takknemlig for. Og til sine egne barn må man fortelle hvem som har gjort hva for familien, slik at de vet det i fremtiden. Dessuten er det mange som ikke forteller barna sine hvem som har gitt viktig støtte til familien, eller heller ikke forteller at de må være respektfulle og takknemlige overfor disse personene for den hjelpen de ga til familien på et bestemt tidspunkt... Fordi det gode betales med det gode... Og hvis noen har gjort en av dine noe godt, må man også oppføre seg pent med den familien som han eller hun hører til. Og selv om man ikke direkte selv har sett disse gode handlingene som ble utført, må man huske på at hvis noen har gjort noe for en av dine må man i fremtiden stille opp for denne familien. (LO Ch2:6m)

Også selv om man bor utenfor RD, må man sørge for å vite hvem man skal savne for å vise sin oppmerksomhet. Informanten ovenfor forsetter: «Se, her har det dødd folk hvor mine barnebarn i USA har sendt blomster og hilsen til familien.» (LO Ch2).

Som i andre deler av begravelsesritualer finnes det også gradering av *krav* til hvilket engasjement som kreves av hver enkelt. Dette varierer, men det viktigste er at man bør huske hvem som ga en hjelpende hånd når man trengte det. Er det et dødsfall i familien, bør man delta regelmessig, fra likvaken til den niende dag. Er det en nær nabo som har mistet en av sine, da forventes det en jevn deltagelse av de nærmeste naboene, men ikke hver dag. Har

man tid til overs, kan man være med til rosenkransbønnen som utføres hver dag hos den avdøde. Er det venner som har falt bort, da er man selvsagt avhengig av hvor nær man stod dem, men det kreves uansett at man deltar både under likvaken og/eller i begravelsen for til slutt komme på den niende dagen. Kan man ikke gå samme dagen, eller dersom man ikke kan delta i det hele tatt, bør man la seg bli representert av en sønn eller datter. Noen er der også for å hjelpe til med de ekstra oppgavene som kommer i slike situasjoner. Andre bare kommer og går hver dag for å be for den avdødes sjel og gjøre sin plikt overfor den avdøde. Dessuten, i noen tilfeller, bør man delta i begravelser selv om man ikke er helt kjent med den avdøde eller hans familie – noe som kan forklare den store deltagelsen av folk fra nærmiljøet:

Når du ikke kjenner den døde, og du hører fra andre at en person har dødd, og du sier: 'Nei, jeg må ikke dra dit,' fordi du ikke har noe direkte vennskap med en av pårørende, men til og med da kan det finnes noen som er en nær venn av deg blant de pårørende, og du får ikke det med deg! *Y quedas mal* [Og du vil tape ansikt.] (LO Ch2:4m40s)

På mindre steder i RD, der de fleste kjenner hverandre, kan man høre samtaler folk imellom om bekjentskap enten med den avdøde eller hans familie i forhold til det å delta i begravelsen eller på den niende dagen.

Og selv om den hektiske hverdagen, som også har innhentet landsbygda i RD, har påvirket måten å delta i begravelsesritualer, fortsetter *el cumplimiento* å ha sin allmenngyldighet. De fleste forholder seg til det fordi «*la gente se le debe a la obligación*» [folk flest har plikter å utføre]. På denne måten blir *el cumplimiento* igjen normativ og forpliktende. Dette kan også peke på samfunnsstrukturer, i det at man selv må ta ansvar for de døde. Og fordi døden ikke er institusjonalisert, blir det skapt et slags avhengighetsforhold mellom individ og kollektiv. Folk flest tar vare på hverandre, ikke fordi de nødvendigvis bare vil, men fordi de uten hverandres hjelp ikke ville klare seg.

Samtidig føler de pårørende også en stolthet over at folk kommer for å gjøre sin plikt ved begravelsesritualene. Slik føler man også at man er et godt samfunnsmedlem, ved å se en stor deltakelse ved en slektnings begravelse. Man kan samtidig forstå at den døde var verdsatt i sitt nærmiljø fordi så mange gikk for å delta i hans begravelse og *cumplir* – utføre plikten som forventes – overfor avdøde og avdødes familie.

Den sosiale adferden utenlands og den dominikanske væremåten er også noe som sammenlignes når det gjelder *el cumplimiento*. Folk flest oppfatter «*la gente de fuera*» [utlendinger] som litt mer følelseskalde og som ikke i den grad bryr seg om sine medmennesker:

Her er folk litt varmere og søtere, og der vet ikke folk flest en gang hvem som er naboen sin, og ikke hilser de på hverandre.

- Hvordan forestiller du deg da en begravelse der?

Un botao!, [noe uvesentlig, verdiløst]. (LO Ch2:11m5s).

Informantens tanke er at det er viktig at man er solidarisk med folk rundt seg, spesielt når døden inntreffer, og særskilt om man vil at andre skal være solidariske senere. På den andre siden finnes det liten forståelse dersom man ikke stiller opp og hjelper til med de rituelle handlingene. Som nettopp nevnt ovenfor, uttrykker informanten skepsis overfor utlendingers tradisjoner når det gjelder den forpliktende deltakelsen. Men også velstående i RD kan oppfattes som følelseskalde i denne sammenhengen:

Noen ganger ser den [begravelsen] til fattigfolk penere ut enn den fra en rik. Folk stiller mer opp for de fattige... Sier man at den [en rik person] har dødd... Da tenker man at de folka har aldri vært opptatt av meg... Men en fattig, nei. Til den fattige kommer det mer folk... Men til den rike kommer det folk på grunn av rikdommen... Men til den fattige drar alle vi som selv er fattige... Vi må gå dit... I en begravelse av en rik går bare andre rike, men til en begravelse av en fattig går alle. (LO JuD 50m).

Som informanten uttrykker det, er deltagelsen rundt *el cumplimiento* rotfestet i dominikanernes bevissthet. Man viser også en større forpliktelse overfor de fattige enn rike. En informant sa dette om konsekvensen dersom man ikke i det hele tatt hadde vært aktiv eller vist medfølelse i nærmiljøet: «Åh, hvis du ikke gikk *para cumplir* når en av dine gikk *sin vei*. *!Usted se lo comia solo!* [Da sto du alene med det]» (LO AndR2:38m20s). Likevel mener mange i dag at de eldre noen ganger var alt for hensynsfulle og deltagende, mens man i disse dagene kun tenker på å delta i de begravelsesritualer som man virkelig må eller bør delta i.

I deler av RD skaper de pårørende et fysisk sted for at folk kan gi sine kondolanser. Det er som oftest kvinnene i familien som er der – enkelte ganger kan man observere menn der – og de sitter i et av husets soverom og venter på at folk kan komme inn dit og vise sin medfølelse. Dette kan skje både mens likskuet pågår og på den niende dagen. Kvinnene i rommet sitter tett sammen langs veggen, og som oftest er alle kledd i like *lutoklær* i svarte og/eller hvite farger, som er sydd til denne anledningen (B; FA).



Avdødes familie som venter på kondolanser fra nærmiljøet.

I de gode, gamle dager

De fleste informantene *vet* hvordan begravelsesritualene artet seg i tidligere tider, så det finnes derfor en omfattende kunnskap om skikkene slik de var før. Samtidig er en god del av disse endringene vanskelig å følge over tid, men til gjengjeld forteller informantene om endringer i forhold til deres eget tidsperspektiv. Dette vil si at man kan plassere noen av skikkene i tid parallelt med informantenes eget livsløp. Dermed uttrykker informantene endringer i tid som f. eks. «når jeg var barn», «når det i landsbyen bare var tre eller fire hus», eller i det man kan kalle en åpen fortid «slik det var før». På denne måten har begravelsesritualer et opplevelsesaspekt hos hver enkelt, som dessuten slår ut slik at man enten har en tendens til å romantisere fortidens begravelsesritualer eller distansere seg fra dem. Ofte er nostalgien framtrædende under våre dagers begravelsesritualer i Den Dominikanske Republikk. Et hjelpsomt og forent nærmiljø er det som alltid nevnes når eldre informanter blir spurt om håndteringen av døden i tidligere tider, spesielt på landsbygda. «Når en person døde på Los Balatazes, kom alle naboene hjem til deg for å hjelpe til med alle forberedelser til begravelsen.» (LO Ch1). De fleste informantene konkluderer med at man har mistet mange av de tradisjoner som de var kjent med, og at *i dag* nesten gjøres noe av det som de selv ble opplært til.

Generelt kan man si at det finnes variasjoner i handlinger, men det som har endret seg tydelig, er holdningen til enkelte deler av dødsritualer. Man også kan peke på eksterne

faktorer som urbanisering, modernisering og større religiøs synkretisme, som har påvirket denne holdningsendringen.

En informant fortalte at før kunne bønder ta i bruk et horn for å spre informasjon om et dødsfall i nærmiljøet. Slike varslingsmåter har endret seg i moderne tider. Nærhet folkene seg i mellom er noe som ofte nevnes om begravelser før, også når det gjelder kunngjøring av dødsfall:

- Hvordan fikk dere vite at noen var død i bygda?

Åh nei, man fikk det med seg med en gang. Når det var en som var syk, så visste alle det, og hvis til slutt det endte med døden, så fikk også alle vite det... Det ble fortalt fra en person til en annen. (LO Ch1:7m47s).

Informanten ovenfor peker på endringer i forhold til det man kan kalle en romantisert fortid. Alle kjente hverandre, og derfor var en muntlig beskjed fra person til person også den sikreste måten å få med seg informasjon om et dødsfall. I noen tilfeller brente man avdødes klær og seng, av hygieniske årsaker eller for å hindre sykdommer å spre seg:

Når folk døde, tok man ut alle sakene ut av huset.

- Hvis folk døde i senga si, tok man også senga ut?

Ja, mange kastet også senga ut.

- Hvorfor?

Det var noe dumt.

- Har du kastet ut noen seng?

Nei, jeg har aldri kastet en seng fordi det er bare dumheter. Hvis du skal være smittet av noe, da blir du smittet da du tok vare på den syke. Da kan det skje. Før var folk vant til å brenne til og med avdødes klær, men dette var det man pleide å gjøre før. Nå er ikke sånn... (LO Ch1:6m)

Forventninger om enkeltindividenes kollektive deltagelse og deres hjelp til pårørende er noe som er blitt redusert. Det gir mange informanter uttrykk for. Flere informanter kommer inn på at mye var annerledes før, nettopp på grunn av det at individet stilte opp for kollektivet, samtidig som gruppen fungerte bra sammen når den skulle håndtere døden:

Familien kom ned til bygda og fortalte at en hadde dødd, og da gikk vi alle sammen dit. Hele landsbyen. Alle som kunne, gikk til likvake og til de ni dager for å hjelpe familien... Og før var det slik at hvis det døde en av dine, så trengte du ikke en gang å kjøpe en fyrstikkeske. Naboene tok med seg vann, de hentet ved, de lagde mat, de vasket huset. Du var bare der, innestengt i soverommet og ventet på de som kom skulle komme til deg for å gi deg *el pesame* [kondolanse], men du viste ikke om noen ting som foregikk. Naboene, f. eks., dersom jeg hadde dødd, ville komme hjem til meg for å hjelpe barna mine. Sånn var det alltid her, men det var når byen bare bestod av noen få hus. Noen tok med seg lysene eller sukker eller kaffe, det som man trengte. Hver nabo tok med seg saker og lagde mat, og der spiste alle sammen og var der hele dagen. Senere, om kvelden gikk alle hjem og kom tilbake dagen etter! (LO JuaD:40m)

Sitatet ovenfor peker på et idyllisert nærmiljø – den romantiserte fortiden – som ikke eksisterer lenger, men som er høyt priset av de fleste. I en annen intervjusituasjon skapte

minnene fra fortiden et virkelig engasjement hos en informant som på denne måten bekreftet et slikt hjelpelig nærmiljø:

Åh kjære, den pårørende trengte ikke å lage mat, neida! Åh ja!
- Kom det folk fra hele landsbygda for å hjelpe?
Ja, de hjalp til med alt, til og med å feie... Jeg forteller deg det at de pårørende trengte ikke å gjøre noen ting.
* De hentet vann.
Ja, hentet vann, fordi vannet var, kjære deg (vanskelig å få tak i).
* (Hentet) ved, bord, benker.
- Og hvilken tid snakker dere om? Når sluttet man å gjøre dette?
Å nei, det er jo lenge siden, men tingene har forandret seg, tingene har forandret seg! (LO AndR2: 35m40s)

En annen informant uttrykte det samme slik:

Etter at man hadde begravd den avdøde, startet man de ni dager. Man sov nesten ikke en gang, bare for å våke over alteret...
- Og hva gjorde dere i løpet av disse ni dagene?
A Dió [Åh, Herregud]. Noen ganger fortalte man vitser for å holde seg våken, skjønner du! Noen ganger kom folk til for å hjelpe, slik at en kunne få sovett litt. Det var ganske tøft.
- Sov dere ikke i det hele tatt?
Nei, i løpet av de ni dagene var det våking hele tiden! Men det kom også folk – slik at de sørgende kunne få sove – for å våke over alteret.
- Å våke over alteret? Kunne man ikke la det stå alene?
Slik var det systemet før... Fordi stearinlysene kunne føre til brann. Disse lysene var veldig store, og noen ganger bøyde de seg og kunne slik brenne ned hele alteret. Deretter, for *la última vela* [den siste dagen], ba man mange bønner og foretok seg mange ting. (LO Ch1:58s)

Bortfallet av den kollektive innsatsen går igjen hos flere informanter: «Nå kommer folk og ber litt. Deretter oppholder de seg der med de pårørende i huset, og etterpå går alle sammen.» (LO Ch1:6m). Endringer i ritualer skjer parallelt med andre samfunnsendringer. Det er et faktum at det dominikanske samfunnet i dag oppleves som risikabelt, og frykten for å sette seg selv og andre i fare er stor. Dermed blir dødsritualer i form tilpasset til hvilket tidspunkt handlinger skal utføres. En ung informant sier dette om farens arbeid som musiker ved begravelser:

Før jobbet faren min om kvelden og spilte deretter *congo*, også på kvelden... Som han selv har fortalt oss, ble det for et par år siden slutt med å spille på kvelden fordi *la delincuencia* [kriminaliteten] som finnes nå, er ikke den samme som før. Før, der jeg vanket, kunne man gå til et hvilken som helst klokkeslett, men nå er det ikke slik... (LO Rom:1t11m)

En annen informant, i dette tilfellet en eldre informant, forteller om forandringene når det gjelder hjemmebegravelser på kveldstid slik:

Det finnes ikke lenger seriøse folk. Før, da jeg vokste opp, kunne en eldre herre som meg kunne gå rundt om, og alle ungdommene respekterte og hørte på han. Men nå, nå vil de ikke en gang snakke med

en. Og når en eldre snakker, er det ingen som lytter! Men før, nei! Før fikk de eldre respekt av oss, forstår du? (LO ToC:6m).

Det viktigste med disse to informantenes uttalelser er at begge peker på det man kan kalle ufrivillige endringer i ritualer. På samme måte som at noen endringer av dødsritualer i RD skjer på en naturlig måte – i og med at individene selv er skapende aktører ved disse – finnes det andre tvangsbelastede endringer. Dermed tilpasser man ritualene til nyere og sikrere kontekster. Samtidig lever man med tanken om at *alt var bedre før*.

Med eller uten musikk?

Musikk under likvaken, begravelsen og/eller til den niende dagen er ikke et uvanlig fenomen i Den Dominikanske Republik. Man har musikk dersom den avdøde ba om det, det spilles musikk hvis familien mener at den avdøde ville ha likt det, og det kan spilles musikk uten at verken avdøde eller familien har bedt om det. I det siste tilfellet kan det være nære venner som gjerne vil uttrykke sin sorg for tapet av en venn, noe som imidlertid kan sees på som respektløst og tradisjonsstridende.

Med musikk i denne sammenheng menes tradisjonell trommemusikk – *palos* eller *congos* – eller populærmusikk som *bachata*, *merengue*, *salsa* eller en annen type latinamerikansk popmusikk. Sistnevnte er et nytt fenomen i forhold til tradisjonelle begravelsesritualer, mens innslaget med trommemusikk er noe som kan føres tilbake til kolonitid og slavetid. Så kan det nevnes at man også kan ha en moderat form for musikk ved begravelser, som korpsmusikk og religiøs musikk. Her synger man og spiller på korpsinstrumenter, men hovedsakelig med religiøse tekster. I motsetning til populærmusikk kan denne type musikk være med i dødsritualer uten at det virker provoserende eller blir sett på som unaturlig. Sangene er som oftest kristenreligiøse. Man synger i ved likskuet, i begravelsesprosesjonen og i løpet av de ni dagene. Noen synger også mens de kler og forbereder den avdøde til likskuet:

Det finnes de som sier [før de dør] at de kunne tenke seg at man spiller en bestemt type sang på veien til kirkegården. Men det handler om den enkeltes smak. Det er Gud som gir en muligheten til å ønske seg noe. Se meg, jeg har fortalt til folk at jeg har en sang ”*abandono esta tierra perdida*” [jeg forlater denne fortapte jord]. (Synger...).

- Men det er kirkesang.

Ja, og det er en pen sang. Hvis du i live forteller folk å gjøre det for deg... (LO JuD:37m).

Det ser ut som at det ikke finnes faste regler for hvorvidt man skal ha eller ikke ha musikk. Annerledes er det med trommemusikken. Hvis den døde var *cofrado(a)* [tilhørte *una*

cofradía, et brorskap], eller deltok i brorskapet på en aktiv måte i mange år, i tillegg til den *Cabo de año* og *Banco* vil hans eller hennes likskue, likvake, begravelse og niende dag være med musikk:

Hvis han tilhørte *una cofradía* [et brorskap], må alle hans venner som er en del av det, være med. De sier farvel. I huset er likskuert. Utenfor huset er det *palo y palo* [navn på en bestemt type trommer] som han (den avdøde) likte så mye. Hans sjel er blant dem, selv om kroppen ikke er der lenger, og det er helt stille i stua. Hans kamerater drikker rom direkte fra flasken. Rom er det mye av. Sånn skal være. Mye mat og drikke, dansing og sterke trommer. Disse trommene er nær Gud og *Espiritud Santo* [Den hellige ånd]. De turnere seg til både dans og trommespill. Dagen skal være lang, de skal holde på til tidlig på morgen da begravelsen skal finne sted. Dette må gjøres, selv om mange er veldig lei seg. Den siste dans må det gå an å ha. Hvis den avdøde var *cofrado*, går alle som er med på likskuert og danser. (LO Ang3:4m28s)

Las cofradías [brorskapene] har tatt vare på denne tradisjonen siden begynnelsen av kolonitiden. Å følge den avdøde til sin siste reise eller å ordne begravelsesritualer og hjelpe hverandre i slike situasjoner er *cofradías* viktigste oppgave (Andújar 2006:101f). Men det er ikke alltid at dette skjer i overensstemmelse med alle avdødes pårørende:

Den døde er i kista, i stua, de pårørende er i huset – det pleier alltid å skje at noen er ikke enig med de andre (om at det skal spilles musikk), forstår du? Men de som er enige, mener at hvis deres mor likte dette, må man spille, men det er mange som ikke vil. Det skjedde en gang at vi gikk for å spille for en som var *congera* [kvinne i et brorskap], samme som oss, nå den niende desember... Og sønnen, da hun døde, ringte hit og sa: 'Se, min mor sa mens hun levde at hun skulle ha tre stykker av *congo en las andas*' [musikk under en slags liminalfase under likvaken].

- *En las andas?*

Når man er *en las andas*, befinner man seg i kista i huset. Da gikk vi for å spille, og vi spilte de tre stykkene, skjedde det at det var en av døtrene som var evangelisk, og hun likte ikke det (at vi var der), men sønnen sa at man måtte gjøre det fordi moren hadde bedt om det. Og slik var det virkelig, hun [den avdøde] var med oss over alt... Min egen far sier det samme, at når han dør, må man spille *sus congos en las andas* [hans trommemusikk til likvaken]. Der, akkurat når han dør, og deretter når man skal begrave han, hele veien fram til kirkegården med musikk (LO Rom:1t14m).

Det er allerede nevnt at det finnes variasjoner i RD om hvordan man tar for seg de forskjellige delene av begravelsesritualene, og hvor omstridte disse variasjonene kan være. Informanten ovenfor peker på den tradisjonelle måten for begravelsesritualer i Villa Mella, Santo Domingo, dersom den avdøde var medlem av et brorskap. Folk i dette området forestiller seg at deres *congo* er den trommemusikken som er nærmest Gud. Samtidig tenker de at når man spiller *los congos en las andas* – blant annet med enkeltverk som heter *Palo Mayor*, *Camino Real* og *Kalunga* – er dette etter deres tradisjon den beste måten for at den avdøde kan komme nærme Gud. Ansvarer for at den avdøde med sikkerhet kommer i Guds armer ligger hos hans familie, venner og medlemmer av brorskapet.



Niende dag med congomusikk. *Cofradía del Espiritud Santo de Villa Mella*.

For utenforstående blir dette en kuriositet som det ikke alltid er lett å forstå, men som er forklart som festlig og annerledes: «Du må komme deg til Villa Mella, da får du se hvordan de begraver sine døde. Med trommemusikk hele veien til kirkegården» (FA). Man sørger, men det er ikke synlig i den grad som er beskrevet overfor. Dette kan sammenlignes med tilsvarende skikker på Haiti, slik en informant her forteller:

Haitianerne gråter ikke over sine døde. De haitianske synger og spiller for den døde fordi de sier at de ikke vet med hvilken skjebne de kommer til verden, men at når man dør, da vet man hvilken skjebne man fikk eller med hvilken man døde. Fordi det er slik at man er i denne verden, og man vet ikke hvordan man kommer til å dø. (LO Ch2:17m38s).

Los palos [trommespill] er en viktig del av den dominikanske folkekulturen. Denne typen musikk er også nært knyttet til den folkelige religiøsiteten og har spilt en viktig rolle i identitetsskapingen innenfor enkelte grupper og deres måte å ta avskjed med de døde på: ”Sammen med det religiøse systemet finner vi en rik og variert tradisjon: kulten til de døde. De forskjellige nyanser [i kulten til de døde] samsvarer med det fremherskende etniske forholdet.” (Andujár 2006:102; min overs. og klammer). Samtidig blir *palos* eller *congos* en måte å leve på; og som konsekvens vil også dette påvirke synet på døden, og hvordan man håndterer døden.



Gravferd med musikk med *palos*.

«Man begraver den [avdøde] med *palo y palos* der på kirkegården, man gjør det om igjen og om igjen fram til man kaster den siste håndfull jord, eller helt til kistehuset er helt stengt. Og når du ser at avdøde er begravd, da gir du *el último golpe de palo* [det siste trommespillet]. Deretter kan alle gå!» (LO Ang:6m). Deive (1996) registrerer også denne skikken, men for ham er dette et fenomen som kun finnes ved *los bateyes* [i sukkerrørsområdene]. Man kan tolke at Deive ved at han ikke anser dette som en del av den dominikanske tradisjonen ved dødsritualer, benekter at det finnes. Likevel er disse tradisjonene godt kjent og rotfestet i f. eks. den sørlige delen av landet og ved grensen mot Haiti. Sotos (1996) detaljerte studie av døden blant medlemmene av *La Cofradía del Espiritud Santo* motsier Deives syn og taushet på dette området.

Palos og *congos* er, i dag, delvis kulturelt akseptert. På grunn av det historiske forholdet mellom den kristne (katolske) tro og den folkelige religiøsitet har denne type musikk tradisjonelt likevel blitt sett på som noe umoralsk og demonisk. Folk som spilte f. eks. *palos* i en begravelse, ble tiltrodd å ha inngått avtaler med djevelen eller at de selv drev med den onde folkelige religionsutøvelsen. Nå er også populærmusikk i begravelser inkorporert i samme forestilling. Selv om man har tatt vare på tradisjonen hvor man har enten *palos* eller *congos* i begravelser – og selv om dette oppfattes som om noe ekstraordinært og lite kjent, enten fordi man benekter det eller fordi det er i stand for endringer – markerer aktørene et skille mellom et før og et nå omkring denne tradisjonen:

Man spilte *palos* nesten fra dødsfallet fant sted og fram til siste bønn. Alle ni dager. Og bønnen var til dagen etter. Nå kan dette ikke gjøres, *por los tigueres* [et særtypisk dominikansk macho-begrep som

brukes om tøffingene i gata og som også gir kriminelle konnotasjoner], men før... vi snakker om før ikke sant. Det var *palos og palos* og en overnattet med masse dans, mat og drikke fram til soloppgang. Sånn var det før! (LO:Ang3:5m).

Mange av informantene har påpekt at man før var mer trofast i forhold til denne tradisjonen. Noen peker på at landet har forandret seg mye i de siste årene, spesielt når det gjelder kriminalitet, og derfor har man blitt nødt til å slutte å gjøre ting som man gjorde før. Informantene forteller idet de idylliserer de lange nettene med trommemusikk, familiesamtaler, og vennskap, til tross for dødsfallet. Dette kan nå ikke gjøres «*por los tigueres*» [pga. kriminelle]. Det er farlig å være ute på gata seint på kvelden. Før kjente alle hverandre, og sannsynligheten for at noe skulle skje var liten. «Etter mye rom kunne man rett og slett sove på en benk, og ingenting skjedde med deg. Nå, for noe få pesos, kan man miste livet.» (LO:Ang3:4m). Endringer i ritualer har slik sett, i likhet med den siste bønnen på den niende dagen, blitt påvirket av aktørenes tilpasning til nye tider.

Det er ikke alltid man kan finne opphavet for bestemte endringer. I Luperón, Puerto Plata, pleier *nå* mennene i familien i enkelte tilfeller å løfte opp kisten mens korpset spiller 'Nearer my God to thee', eller så har man en blanding av korps og klassisk musikk sammen med kirkelig sang (FA, LO Ch3). Dette har blitt nevnt av en informant som noe man velger å gjøre, «noen gjør det, andre gjør det ikke. Men dette er nå...» (LO Ch2). En annen i samme landsby forklarte spillingen av korpsmusikk i begravelsesprosessen på følgende måte:

Hvis du hadde sett, den mannen ble veldig savnet her...

- Ble han begravd med musikk?

Å, ja da. Det var en musikk. Bestilt utenfra [Puerto Plata, provins].

- Hvordan da?

Fra Puerto Plata, fordi guttene i korpset var ikke her...

- Hvor langt tilbake husker du at det er spilt musikk på begravelser?

Åh, det der har pågått lenge, i lang tid.

- Var du en ung pike da?

Å nei, da var jeg en dame når guttene begynte med det. Vel, det var at landsbyens mester i musikk døde... Og siden den gang har folk begynt med det. (LO AndR2: 23m08s).

Det viktigste, ut fra denne informantens utsagn, er at det før ikke var vanlig å ha musikk i det hele tatt i denne byen. Endringer i forhold den nåværende skikken peker på en klar begynnelse. Her, «når byen bestod av bare noen få hus», var det kun den syngende bønnen som gjaldt, har flere sagt. Endringer blir skapt av aktørene da de selv bestemte at byens mester i musikk fortjente en begravelse med det han var god til. Det betyr imidlertid ikke at folk spiller musikk for hvert dødsfall av alle samfunnsborgere i denne lille landsbyen. Det er

derfor viktig å peke på at dette skjer avhengig av hvem den avdøde var og ikke minst av hva familien mener han/hun fortjente eller likte. Er nærmiljøet usikker på dette, skapes det igjen slags forvirring blant innbyggerne i landsbyen om man hører at den døde skal eller ikke skal ha musikk til begravelsen. Dette er gjerne uttrykt som: «*Le toca con musica*» eller «*No le toca con musica*» [til den døde begravelse hører musikk med, eller til den døde begravelse hører ikke musikk med]. En slik diskusjon omformes gjerne når den avdøde ikke har markert seg spesielt i forhold til hva kollektivet mener er en *fortjent* begravelse med musikk. I motsetningen til *los cofrados* vet man alltid hvem som skal ha musikk. Dessuten kan man i dag kan kjøpe seg denne tjenesten – om den avdøde hadde likt det. Dette gjør på sin side det lettere for familien om man ønsker å si farvel med musikk, selv om kollektivet kan mene noe annet.

I de siste årene har blitt vanlig i RD å begrave noen med populærmusikk. I utgangspunktet er det gjerne venner som tar seg denne friheten – med eller uten familiens tillatelse – å spille musikk ved både likvaken og begravelsesprosesjonen. Mens likvaken pågår inne huset – og pårørende befinner seg ved liket – sitter venner og mange fra nærmiljøet ute og spiller musikk *for den avdøde*. Dette gjøres sammen med stort inntak av alkohol hele natta. Denne type musikk er spilles ellers for å danse og ha det gøy. I de fleste tilfeller hvor man spiller slik musikk under en begravelse, er det fordi den avdøde var en ung man som likte å danse og ofte var sammen med venner. Dette er et omstridt tema i dagens begravelsesritualer i RD, fordi det har blitt vanligere. Mange, spesielt de eldste, peker på at dette er tegn på manglende respekt fra de unge i forhold til tradisjonen og de normene som finnes i samfunnet. Forskjellen mellom populærmusikk og trommemusikk i begravelser står i sterk kontrast. Det ene er alltid tillatt – fordi det antas som kulturelt bestemt – og det andre alltid omstridt og kritisert – fordi det er noe de unge tøffingene, *tigueres*, har funnet på i opprør mot de etablerte samfunnsnormene. For de avdøde som i hele sitt liv har vært en del av et brorskap eller har bidratt til den nasjonale identitetsdannelsen, vil begravelse med musikk være en naturlig og viktig del av ritualet, men:

Det finnes også dumme og uforskammede folk som dør og spør om å få spilt *bachata* under sin begravelse.

- Uforskammet?

Ja. Har du hørt noen spørre etter verdslig musikk til en begravelse. Å spille slik musikk på en hellig kirkegård. Å spille musikk som ikke er riktig! ... Det er syndig musikk, musikk som Gud ikke føler behag i. (LO Ch2:15m).

I tillegg til å vise manglende av respekt for sine døde, mener mange at denne type musikk i forhold til et dødsfall kun kan karakteriseres som noe *mundano* [noe hedensk] og verdslig, som lite har å gjøre med det hellige etter et dødsfall. Man utelukker likevel ikke at disse endringer har kommet for å bli. Selv om det å spille populærmusikk i begravelsesprosesjoner også blir fortalt om som noe sjeldent i fattige bydeler fulle av *tigueres*, er ikke disse endringene så sjeldne likevel. De er blitt hyppigere og mer markert i de siste årene.

Døden og musikk i RD er nært knyttet til hverandre, og selv om mange mener at musikk i begravelser *har tatt av*, finner man nesten alltid spor av en eller annen form for musikk. Men de forskjellige konnotasjoner som aktørene tillegger det å ha eller ikke ha musikk under hjemmebegravelsesritualer er knyttet til at noen typer musikk *egner seg eller ikke* i begravelser. Det handler om aktørers kategorisering ut fra et normativt trossystem. På denne måten blir tradisjonelle handlinger fornyet avhengig av hvordan aktørene selv tolker disse. Det tradisjonelle står likevel som en motpol mot endringer i den rituelle praksis.

Kalendariske dødsritualer i RD

Så langt har jeg gitt en generell beskrivelse av hva man gjør etter et dødsfall i RD. Man skulle tro at etter den døde er gravlagt, er dødsritualene også overstått. Men i det dominikanske samfunnet lever de døde videre i de gjenlevendes bevissthet, noe som gjenspeiles i ytterligere rituelle markeringer, som om det nærmest skulle være en slags sameksistens mellom de døde og de levendes verdener, noe som manifesterer seg på ulike måter i den daglige *virkeligheten*.

Når en av dine dør, gjør ikke som enkelte som, bare for å bli ferdig med den døde, begraver avdøde og glemmer han for alltid. Pass deg, om du er en av disse! Det går dårlig for den som ikke husker sine døde. *Hay de ese!* [Stakkars den!]. De avdøde må man huske på samme måte som man husker de levende. Har du en mor, så besøker du henne, og har du en venn, så går du også og besøker vennen. Dine døde må du også besøke og minne. På samme måte som at de hadde vært levende... (LO LuM:1t25m).

Man glemmer ikke sine døde. Både individet ber, og kollektivet møtes også for å be, minne og ære den døde. Det finnes dermed flere faste ritualer for å minne den avdøde i ettertid: *El cumpleaños* [bortfallsmåned]; *el cabo de año* [dødsfallets årssdag] og *el banco* [sju eller fem års heldags minneseremoni]. I tråd med den finske folkløristen Lauri Honkos riteklassifisering (1974) kan man kalle disse minneseremoniene i ettertid for *kalendariske* dødsritualer. Dette er – i tillegg til å være livskriseritualer i og med at pårørendes sorg ikke er helt bearbeidet – ritualiserte praksiser som finner sted på et bestemt tidspunkt i kalenderåret. Denne type ritualer er også med på å sette rytmen for det sosiale livet ved at de regulerer den sosiale kontakten, hevder Honko. Dermed er disse også kollektive i den forstand at de peker på felles sett av normer og verdier. Kalendariske riter er gruppeorienterte, og de kan gjentas og forutsies (Honko 1974:76; Turner 1995:165f). I RD er disse minneseremoniene et resultat av enten tradisjon eller av religiøse trosforestillinger. Her presenteres noen trekk ved disse tre typene kalendariske ritualer.

Los cumpleaños

Både *el cumpleaños* og *el cabo de año* går ut på at man minnes den avdøde – gjerne i avdødes hus, men det finnes ingen hindring for å gjøre dette på et annet familiested. I utgangspunktet må dette skje akkurat på den samme datoen dødsfallet har funnet sted. Først hver måned og deretter hvert år:

- Men hvorfor tar man av túmbulo slik, på den måten, så fort?
 For det er slutt! Deretter kommer bare *cumplemeses*. Sju *cumplemeses*, sju *cabo de año* [dødsfallets årsdager].
 - Hvorfor sju?
 Det finnes noen som holder på helt til tolv.
 - Hvordan da?
 Tolv *cumplemeses* fram til å oppfylle et år . For deretter å ta *la vela* [siste vake].
 - Hvert år gjør man det også?
 Til (året) nummer sju.
 - Og hva er hensikten med det?
 Vel, da er det over. Hvis du vil, kan du gjøre *cumplemes* og *cabo de año*, du kan ta en messe (i kirken) eller noe lignende, men plikten er å utføre den avdødes *cabo de año* [etter et år]; avdødes sju *cumplemeses*, hver eneste måned.
 - Har du gjort det?
 Med alle mine døde! (LO Ch2:19m).

El cumplemes ligner spesielt på en av de vanlige dagene innenfor nidagersritualet etter dødsfallet. Gjennom bønner forsikrer man seg om at avdøde er kommet på plass i Guds rike. Etter de ni dagene er over, forsøker avdødes familie å bli reintegrert i samfunnet på best mulig måte, men neste måned, vil kollektivet minne om at noen i den familien har falt bort. Dessuten skal dette gjøres, etter *krav* og tradisjon ved at man ber for den døde sju måneder fremover. Men igjen, slik alt annet ved dødsritualer i RD, velger mange pårørende å minne sine døde hver måned i et helt år.

Pårørendes familie, naboer, venner og bekjente samles igjen for å be, ved hjelp av *El Santo Rosario* [den hellig rosenkransbønn], for avdødes sjel og hans evige hvile. Man ber flere Fadervår, *Aves Marías*, for den avdøde foran en mindre *túmbulo* eller et improvisert alter. Denne kan ha blomster, vievann, helgenbilder, lys og krusifiks. Selv om dette er kjente elementer fra den forrige *túmbulo*, er kravene til hva denne vil innholde likevel mindre enn de kravene til nidagers *túmbulo*. Det vanlige er at folk møter opp i avdøde hus fra fem-sekstiden og litt utover. I om lag én time ber man den kjente rosenkransbønnen og synger kirkelige sanger.

Besøkende blir i huset en stund, drikker kaffe eller brus og prater lett om trivialiteter med de bekjente som er til stede. Kaffepause, lett servering og småprat mellom familier og venner er også en viktig del av *cumplemeses*. I dag er det ikke alltid at man vet om avdødes familie vil ha *el cumplemes*, derfor pleier pårørende å innta en aktiv rolle for at folk skal komme. Man ringer hverandre og minner om at det skal skje. Naboene møter opp, familier lager avtal er. Til *el cumplemes* forlanges mye mindre deltagelse fra slekt og venner som bor langt borte, men man setter alltid pris på om de kommer. Kommer man ikke av ulike årsaker, så er det aldri noe som skaper komplikasjoner. Dessuten finnes det en ny mulighet neste måned.

El cumpleaños er også i endring. I dagens RD kan man velge å utelate den og heller går til kirken på dagen som markerer dødsfallet. Da er det ingen krav til at kollektivet møter opp i avdødes hus, men helst i kirken. Mange sier om dette: «Nå er vi moderne. Vi driver ikke sånn gamle folk gjorde. Dessuten, folk har ikke tid til det heller!» (FA). Det viktigste her er at denne minneseremoni fornyes eller forlates. Fornyes ved et privatbesøk i kirken og ved at kollektivet dermed ikke er så viktig lenger. Men til tross for denne *moderne* diskurs velger folk flest – som bekjenner seg til den katolske tro og ikke minst de som bor på landsbygda – å lage denne minneseremonien.

I måneder fremover kan man merke at avdødes familie begynner å komme seg bort fra sorgen, litt etter litt. Om det ikke er slik, prøver man å gi trøstende ord og bemerke at den avdøde «aldri hadde likt å se dem slik. Derfor må du ut av dette og slutte å gråte!» (FA).

El cabo de año

Etter de sju *cumplemeses* blir det neste kalendariske ritualet etter dødsfallet *el cabo de año* [dødsfallets årssdag]. «Det står i bibelen: sju *cumplemeses*, sju måneder og sju *cabo de año*. Ikke åtte eller ni år!» (LO JuD: 36m). *El cabo de año* ligner på den siste niende dag etter dødsfallet både i form og struktur. På samme måte som denne niende og siste dagen blir også dette en stor dag for familiemedlemmene. Deltagelsen er nærmere obligatorisk for avdødes familie, venner og bekjente. Det handler om å gjøre sin plikt eller «y *cumplir, con esa familia*» (LO Ch). Både i by og på landsbygd markeres denne datoen på en høytidelig måte. Selv om mange mener – spesielt de yngste i familien – at *el cabo de año* er bortkast penger og resurser (for å mette mange) og at man ikke få sine døde tilbake. Til tross slike meninger deltar man aktivt og hjelper så godt man kan for at dagen skal gå i overensstemmelse med det planlagte.

Man begynner tidlig på morgenen. Frokost og kaffe for de som er kommet langveisfra, er vanligvis klar rundt kl. åtte. Den som skal lede bønnen, får spesiell oppmerksomhet under den første matserveringen. Mye mat og drikke vil bli servert i løpet av dagen. Deretter begynner man å be rosenkransbønnen fram til kl. tolv – syngende eller ikke syngende. Denne dagen vil variere avhengig av pårørendes trosforestillinger og religiøse tilhørighet. Var den avdøde *cofrado*, da vil det være en minneseremoni med en blanding av (syngende) bønner og trommemusikk fra kl. ni fram til kl. seks. Var den avdøde en troende katolikk, da vil det være mange runder med *El santo Rosario*. Men generelt er det vanlig med flere bønner.

I motsetning til *cumplemeses*, er det som sagt, et forpliktende element for familie, venner og avdødes bekjente i det å møte fram, igjen for å be for avdødes sjel. Dersom avdøde ikke skulle ha fått sin syndsforlatelse etter dødsfallet, så er dette siste bønn fra familie og venner for å hjelpe avdøde i å komme inn i Guds rike, slik man oppfatter det. Viktig i denne sammenheng er forestillingen om at avdødes sjel vandrer rundt dersom den ikke har funnet sitt hvilested. Sjelen ”hviler ikke i fred fordi den ikke finner plass. Den tilhører ikke den levende verden, men den har heller ikke kunnet være definitivt i et sted for de døde (helst himmelen). Den er ulykkelig.” (Davis 1987:119; min overs.). Dette kan være grunnen til at man på nytt har et ritual over en hel dag for å hjelpe avdøde sjel til å komme seg videre til himmelen – dersom sjelen skulle være på vandring.

I den *cabo de año* kan familie og venners deltakelse være varierende, selv om de fleste prioriterer en vel planlagt begivenhet som denne dagen overfor sine daglige gjøremål. Er man heldig og blir en hel helg, kan man se at det vil være mange til stede. De som bor i byen, kommer igjen tilbake til landsbyen for å gjøre sin plikt, og de som har ikke deltatt i noe som helst, har en siste sjanse til å vise sin støtte til avdødes familie. Sorgen minnes, og det kan hende at man gråter som på den første dagen. Man besøker også avdødes gravsted. Det blir stelt til anledningen, og mange bruker muligheten til å erstatte det umiddelbare og lettvinte krusifiks, som ble brukt på begravelsesdagen, med en ordentlig og pen grav, med avdødes navn, fødselsdato og kanskje noen bibelske ord eller lignende. En stor *cabo de año* skjer kun etter det første året, med masse mat og drikke. Deretter blir den avdøde minnet med mindre seremonier. Man kan omtale de neste sju årene som *en hora santa en la memoria del difunto* [en timesbønn til minne om den avdøde]. Dette blir et kalendarisk ritual av mindre grad i forhold til alle andre, men likevel er det en markering. Det kan skje både i hjemmet eller i kirken. Mange – etter den store *cabo de año* – velger kun å gå til kirken for å høre en messe samme med sine nærmeste.

El banco

Det siste kalendariske ritualet er det som kalles for *Banco*. *El banco de palo* eller *de congo* er en minneseremoni som lages fire, fem, seks eller sju år etter dødsfallet. Hvilket år avdødes familie velger å lage denne seremonien er vanskelig å si noe konkret om. En informant har fortalt at det er etter fem år, men i følge Soto (1996;2004) gjøres det etter sju år og etter Andújar refereres fra fire til sju. Her er det fleksibilitet, i forhold til når i tid dette

skal gjøres, på grunn av økonomiske forhold. Det er et krav at det må være masse mat og masse drikke til veldig mange, og dette koster.

El banco har tre viktige hensikter. Den første er, symbolsk, å *begrave* den avdøde definitivt og samtidig minnes ham eller henne. *Banco* er den siste forpliktelsen familien har overfor den døde. Pårørende *kjøper seg fri* for eventuelle forventninger og obligatoriske rituelle handlinger etter et dødsfall. Den andre intensjonen er, dersom den avdøde ennå har uoppgjorte synder som gjør at sjelen vandrer hvileløs, å hjelpe til for å sikre avdødes evige hvile i dødens verden. Den tredje og siste er for at familien gjennom *luto* [sorgperioden] skal (re)inkorporeres i det vanlige sosiale livet. Dette heter *quitarse el luto* [å ta bort sorgen].

Banco er en kombinasjon av en minneseremoni for avdøde og en stor familiefest. Denne seremonien er ikke like mye i bruk over hele landet, men det er en velkjent tradisjon f.eks. i sørvest, i Yamasá og Villa Mella, utenfor Santo Domingo. Antropologen Carlos Soto (1996) har dokumentert på en grundig måte Villa Mella-området. I utgangspunktet er denne skikken nært knyttet til tradisjoner under *las cofradías* [brorskap]. Det finnes to typer *banco*. Den ene er *banco de palos*, og den andre er *banco de congos*. Begge kan karakteriseres som trommemusikk, men med forskjellige typer instrumenter – som har forskjellige hellige opphav. Hvilken type *banco* det blir, er avhengig av hva som er typisk blant det aktuelle *cofrado*, eller hva den døde ønsket seg:

Sju år etter at min mor døde, sa jeg at vi skulle lage en *banco* til henne. Barna mine var store... Vi lagde det. Noen sa at hun skulle ha det i *congo*, men andre mente at det skulle være *de palos*. En dag, da jeg sov, hadde jeg følt meg forvirret. Jeg visste ikke om det skulle være *palos* eller *congo*. Og mens jeg sov stille i min seng, kom noen og fortalte meg: 'Telelelee, telelee, teléé, ooohhh, ooohhh. Hay tele'lelelé' [synger]. Åh! Sa jeg, til meg selv... jeg var litt nervøs... Åh, det er at hun ikke vil at jeg blir lukket i congos, men heller i palos. Fordi hun sang slik: 'Telelelee, telelee, teléé, ooohhh, ooohhhh' [synger]. (Video. Andújar 1995:11m57s; min overs.).

Denne seremonien blir omtalt av mange som studerer den folkelige religiøsitet i RD, som døds kult. I *el banco* kan man observere afro-hispaniske elementer som igjen peker på den religiøse synkretismen i landet. Den katolske troen er representert ved bruk av kristne symboler og rosekransbønnen. Mens den afrikanske, f. eks kan komme til uttrykk ved trommespillet, dansen og innkalling av sjelene for delta i festen (Soto 1996; Andújar 1995).

Festen begynner en dag før familie og venner kommer. Man forbereder plassen hvor man skal plassere en stor *túmbulo*, der musikere skal spille på tromme og folk skal danse. Folk danser, spiser, drikker og spiller trommer hele dagen. Det er også en god del frieri – som preger parene som danser – og masse frekke vitser blant familiemedlemmer. Under *El*

rezador tidlig på morgen påkaller eieren av festen, den døde, med avdødes fullstendige navn. Det ropes «(navn) *venga a recibir este banco!* [kom for å motta denne *banco*]». På samme måte, når det hele avsluttes, blir den avdøde bedt om å forlate stedet og bli i sin nye verden for evig. Dette heter *despachar el muerto* (FA; Soto 1996). Man ber lite i forhold til de øvrige seremonier. Det er en gledens dag hvor man gjerne vil at den avdøde er med. I enkelte tilfeller kan *el banco* være preget av avdødes besøk, men det kan komme andre sjeler som var en del av familien som har hovedansvaret for festen (FA). De dødes besøk pleier å være en aktiv del av denne minneseremonien (FA).



Tumbulo fra banco, sett fra ulike vinkler.

Funksjonelt sett kan man si at disse kalendariske minneseremoniene hjelper kollektivet med til å følge avdødes pårørende igjennom en lang sorgperiode. Samtidig har disse ritualene et sosialiseringsaspekt. Man samhandler kollektivt, og som konsekvens blir en del tradisjoner tradert og sosialiseringsprosesser skapt. Unge og eldre deltar i seremonien uten at det markeres noen linje som skiller dem. Til slutt er disse kalendariske ritualene med på å markere gamle skikker, fordi ingen av disse ritualene kun berører den private sfære til den familien som har mistet et medlem, men tvert i mot gjøres alt dette i offentlighet mesteparten av tiden.

Som nevnt, på dette tidspunkt er den avdøde begravd for alltid. Han eller henne kan ikke lenger stille krav til sine levende familiemedlemmer, og hans tilstand er nå for alvor

bestemt blant de levende. Likevel kan den avdøde ønske seg ting på senere tidspunkter. Da arrangerer familien en timebønn, en *rezador*, som kan være slik at man oppfatter at kravet blir oppfylt og den avdøde blir fornøyd.



Banco i Villa Mella. Det danses foran túmbulo.

Etterord

Empirien som her er presentert, er primært en systematisk og kronologisk kartlegging av kollektive ritualhandlinger ved hjemmebegravelser i Den Dominikanske Republikk (RD). Det er også lagt vekt på å beskrive endringer av forestillinger rundt dødsritualer generelt ut fra deltagernes eget perspektiv. Diskusjonen omkring hva som gjøres, og hva aktørenes selv mener må gjøres, er noe som jeg har lagt vekt på å få fram. Jeg har latt informantene komme fram med sine ofte motstridende syn på den samme ritualpraksis for å belyse og analysere fleksibiliteten og kompleksiteten i forhold til tradisjon og endring. Tradisjonelle handlinger ved hjemmebegravelser har like mye å gjøre med endringer, handlingsfleksibilitet og stabilitet i ritualers form og innhold.

Jeg tok som utgangspunkt uttrykket «*depende del muerto*» [avhengig av den døde], for det er gjennom dette uttrykket at ritualene modifiseres og gis rom for fleksibilitet. Det spanske verbet *depende* impliserer underordning, og på denne måten blir ritualene betraktet som underordnede handlinger i forhold til det normative ved håndteringen av døden i hjemmet.

Ved hjelp av et rituelt perspektiv beskriver jeg disse handlingene og de forskjellige tolkninger aktørene gir til det som gjøres. Et rituelt perspektiv på hvordan et samfunn forholder seg til døden, forteller mye om hvordan ritualene kan ha blitt dannet, hvordan de endres og bevares, samtidig at det reises spørsmål om hva man egentlig kan kalle rituell praksis i kulturstudier. Det rituelle perspektivet blir satt i et spenningsforhold til tradisjon. Handlinger ved dødsfall i RD forklares av informantene som tradisjon og aldri som ritual. Man gjør det man har lært, enten fordi det er pålagt eller fordi den avdøde selv ville ha det slik, etter avdødes siste ønske.

Kildeskapingen og analysen har vært en lærerik og kontinuerlig prosess. Ut fra et hermeneutisk perspektiv har jeg forøkt å tolke det foreliggende kildematerialet for å formidle denne tolkningen, hvor min forståelse er lagt til grunn. I denne avsluttende delen av oppgaven vil jeg ta opp noen sammenfattede refleksjoner omkring min empiri.

Hvem bestemmer ritualenes innhold og form?

Døden er slutten på en biologisk prosess, men samtidig begynnelsen på en del rituelle og tolkbare handlinger. Skikkene rundt døden og gravferden hjelper oss til å få en større forståelse både av menneskers virkelighet og deres forestillingsverden. Begravelsesritualene avspeiler og forklarer aktuelle realiteter, både for den enkelte og for en gruppe (Hodne

1980:133ff). Så er det også slik at rituelle handlingsmåter etter et dødsfall influeres av det man her kan kalle *sekundære* faktorer, f. eks. religiøse, sosioøkonomiske og sosiokulturelle forhold. Alt dette er nært knyttet sammen, og det påvirker måten rituelle praksiser utføres på, endres og ivaretas. De dominikanske hjemmebegravelsene avspeiler nettopp ulike religiøse praksiser og ofte økonomiske begrensinger. Og hjemmebegravelsenes endringer, kontinuitet og tilpasninger eksisterer i et dynamisk samspill med slike sekundære faktorer.

Informantenes uttalelser og deres syn på dødsritualer er altså ikke bare hentet ut fra en tradisjonsbasert sammenheng, men er også sterkt påvirket av ikke-rituelle forhold som f. eks. urbaniseringen, idet man kan se at religiøse ritualer generelt blir mindre synlige i byen enn i landsbyen. Når hjemmebegravelser finner sted i de store byene i RD, blir endringsprosessene større, i med at ritualhandlingene må tilpasses nye kontekster. Denne konteksten kan variere og skape nye former for ritualer. En pårørende kan f. eks. fortrekke en begravelse med syngende bønn, men det er ikke sikkert at man kan få til det i hovedstaden Santo Domingo, slik som man gjør på landet. Grunnen kan rett og slett være at de eldre som *kan kunsten* med syngende bønn, som oftest bor på landsbygda og er derfor ikke alltid tilgjengelige. Men dette er ikke totalbildet. Mobiliteten kan gå begge veier – fra landsbyen til byen og omvendt – og det er nettopp dette som gjør at ritualene ivaretas og tilpasses.

Urbanisering og modernisering fører videre til at tradisjoner lett kan idylliseres. Om et dødsfall f. eks. har funnet sted i en landsby, vil familie og venner fra byen være bevisste på at ting skal gjøres på *den gamle måten*, med langvarige bønner, et sammensveiset lokalsamfunn og mye mat og drikke, med de gamle skikkene som et romantisk preg på det hele. Er det et nidagersritual, vil byfolket forbedrede seg til en hyggelig anledning, noe som i utgangspunktet er en plikt, men som samtidig er en pause fra det hektiske hverdagslivet i byen.

Endringsaspektet er, som man ser, tydelig. Likevel har man det uforanderlige i ritenes faste og allmenne struktur. Det er her jeg vil trekke inn van Genneps tredelte modell. Hjemmebegravelser i RD består av fleksible og ofte uavhengige handlinger som kan overføres til de forskjellige fasene av van Genneps modell. Man prøver f. eks. – med et sterkt og delvis forent kollektiv – med å hjelpe de pårørende å atskille seg fra den døde. Slik kan man si at det finnes en toveis separasjonsfase: den døde separeres fra de levendes verden, og de levendes emosjonelle bånd atskilles fra den døde. Dette har i tillegg en viktig funksjon i et samfunn hvor grensene mellom de levendes og de dodes verden ikke alltid kan skilles fra hverandre siden det finnes forestillinger om at de døde kan snakke, be om ting og

til og med dukke opp. Man har derfor et behov for å markere en separasjonstilstand fra den levende verden til den døde. Man kan f. eks. si at plassering av liket i en bestemt posisjon er en rituell handling for å markere at den døde er på vei bort fra de levendes verden. På samme måte er det en separasjonsfase ved å legge gjenstander i kisten slik at den døde ikke kan komme tilbake for å hente noe(n) fra de levendes verden. Men denne atskillelsesfasen skjer ut fra det man kan kalle en fysisk tilstedeværelse fordi den døde antas å være blant de levende i ni dager fremover etter gravferden. Et annet eksempel på dette er likets tilstedeværelse fra likskuets til det er begravd. I tillegg vil denne fysiske tilstanden markerer en grense som heller ikke er klar. Dette blir den liminale fasen. I de neste ni dagene vil den døde bli minnet, og man skal be for avdødes sjel og den evige sjelshvilen. Denne liminalfasen er også tvetydig og dynamisk, den kan også finne sted på forskjellige nivåer i dødsritualer. Dermed kan man ikke peke på kun én eksisterende liminalfase i begravelsesritualer, men tvert i mot at det kan finnes flere liminale tilstander.

De sosiale relasjonene som skapes i denne liminalfasen, som Turner (1995) beskriver som *communitas*, kan være en blanding av både religiøse og sekulære praksiser. Dette kan man se f. eks. i aktivitetsblandingen rundt et dødsfall – mennene som spiller domino, alkoholserveringen, fortellingen av vitser og flørtingen som foregår utenfor huset mens likvaken og bønner for den avdøde finner sted (Andújar 2006:104; FA). Mens den religiøse dimensjonen ved en hjemmebegravelse er med på å bekrefte avdødes nye status som død, vil de sekulære elementene bestemme nye roller i nærmiljøet. Det er ikke bare kollektivet som er med på å bestemme aktørenes roller. Enkelte aktører ved begravelsesritualer tar selv på seg roller som definerer deres status i forhold til kollektivet (Klein 1995:15). Her er normer og verdier fortolket og tilpasset til deres egne livsholdninger. Dette kan man også f. eks. se ved den langvarig bruken av *lutoklær* eller det motsatte. Velger man å ikke bruke *lutoklær*, kan man risikere å skape en indre konflikt innenfor gruppen fordi ritualer skyggelegger det individuelle til fordel for det kollektive (Klein 1995:16). Disse rollene er også med på å bestemme individet og kollektivets samhandling rundt hjemmebegravelser. Det er også her at tradisjoner fornyes, f. eks. med nye former for bruk av dominikansk popmusikk under hjemmebegravelser og gravferdsprosesjoner, som i utgangspunktet bryter med det tradisjonelle. Det er en klar sameksistens mellom profane og sekulære elementer i hjemmebegravelser. Et annet aspekt ved det sosiale er at deltagerne også bruker likvaken for å sosialisere seg med hverandre eller for å skape nye relasjoner. Man hilser på kjente og ukjente i familien. For store familier er hjemmebegravelser en fin anledning for å presentere barna sine. De tar med seg barna, slik at de kan møte andre familiemedlemmer som

vanligvis ikke er mulig å treffe ellers. Dessuten hindrer man på denne måten at «de unge ikke blir forelsket i en av *sine*» (FA).

Det sosiale aspektet ved døden i RD er også prosessen som begynner når døden inntreffer og som varer fram til ritualene rundt *el cabo de año* [dødsfallets årsdag]. Denne begrensningen er noe fleksibel fordi, som forklart ovenfor, mange velger å markere dødsfallet flere år senere etter *el cabo de año*. Det viktigste her er at individets handlingsmåte i et nærmiljø er definert ut fra dødsritualenes *krav* og forventinger. Disse forventingene er preget av det man kan kalle de normative aspektene ved ritualer, dvs. normer som uttrykker det påbudte så vel som det forbudte. Ritualpraksisen og tradisjonene kan også sees på som sosiologiske normuttrykk med kollektivet som normsendere og individene som normmottagere (Hodne 1980:42f). I tillegg finnes det en veldig sterk oppfatning hos enkelte om at mange av dødsritualene er å anse som bortkastede, f. eks. hører man ofte at nidagersseremonien har man kun for å hindre folkesnakk i nærmiljøet. «Derfor har dette ingen mening eller nytte», kan det bli sagt. Det er få dominikanere som ikke mener noe dette, men paradoksalt nok blir de fleste involvert i disse begravelsesritualene flere ganger i løpet av livet. For det er slik at man *må* være til stede etter et dødsfall blant de nærmeste. Den niende dag er en slik dag med en sterk forpliktelse til delaktighet for alle i familien og vennekretsen.

Historisk har den dominikanske befolkningen levd med flere ulike religiøse forestillinger tett innpå hverandre, ikke alltid i et harmonisk forhold, og meningene om de forskjellige religiøse praksisene i RD kan framstå som polariserende i befolkningen. Disse ulike praksisene påvirker hjemmebegravelser i stor grad. På den ene siden står den katolske kirken med sin normative autoritet og diskurs. Dette har som konsekvens at de fleste hjemmebegravelser har katolske elementer som rosenkransbønn og troen på skjærsilden og det syndige mennesket. På den andre siden har man det man med en samlebetegnelse kaller folkelig religiøsitet – aktørenes egen fortolkning av den katolske lære, i tillegg til den traderte afrikanske forestillingsverdenen. Denne folkelige religiøsiteten er også forstått ut fra disse historiske forholdene, og den inkluderer blant annet døds kulten med trommespill i en kollektiv heldagsmarkering med familie, venner og naboer og med mat og drikke både til deltagerne – og også til den avdøde. Den inkluderer videre avdødes innkalling og avdødes deltagelse i de forskjellige delene av ritualet – med eller uten avdødes sjel som eventuelt kan ta bolig i et familiemedlem. Ved avslutningen av enkelte hjemmebegravelser og i senere dødsritualer i RD oppfordres den døde til «å bli der og ikke komme tilbake om man så ikke roper på avdøde» (FA).

Den folkelige religiøsiteten parallelt med det rituelle perspektivet rundt hjemmebegravelser gir muligheten til å tolke og forstå forskjellige tradisjonselementer. Tolkningen av hva som må gjøres ved hjemmebegravelser i RD, er i de fleste tilfeller hentet fra tidligere erfaringer. Om man gjør det man *skal*, slik tradisjonen tilsier, trenger man ikke å bekymre seg over at de døde skal gå igjen. Da har avdødes familie – med et samlet nærmiljø – gjort alt i sin makt for å forsette sine liv etter dødsfallet slik at den døde kommer seg videre inn i sin nye verden. Dette kan også forklare hvorfor man overskrider familiebudsjettet ved et dødsfall.

Det er ikke alltid lett å se grensene mellom den offisielle og folkelige religionsutøvelsen. Dermed kan man fastslå at landets religiøse synkretisme preger hjemmebegravelsesritualer i vesentlig grad og er en av de viktigste faktorene som er med på å bestemme hvilke praksiser som prioriteres etter et dødsfall. Dette vil ikke si at begravelsesritualer kun er utført innholdsmessig i henhold til religionspåbud, men snarere at ritualene er gitt form etter religiøse tolkninger. Det finnes tilfeller der den avdøde kan ha hatt *én type* religion og familien en annen. I slike tilfeller kan hjemmebegravelser være en kjerne til konflikt i familien. Dette kan løses ved å lage to forskjellige rituelle markeringer på to ulike steder. Har både den avdøde og hans familie samme religiøse retning, forenkler dette valget i markeringen av dødsfallet. Det blir derfor mer presist å si at hjemmebegravelser først og fremst er avhengig av hvilken religion aktørene tilhører. Er man f. eks. *evangélico* [evangelisk protestant] eller adventist, forventes det ikke at man skal utføre noen av de praksisene som beskrevet i avhandlingen. I slike tilfeller velger man bort enkelte ritualer, f. eks. likvake eller den tradisjonell rosenkransbønnen (FA). Formelt sett er likevel den kristne tro rotfestet, uavhengig av retning (protestant, katolikk, adventist, osv.) og det religiøse aspektet av hjemmebegravelsesritualer har i stor grad betydning for hva som gjøres av handlinger ved et dødsfall. Samtidig påvirker denne religiøse synkretisme begravelsesritualenes form av en fleksibel praksis.

Et annet aspekt som er med på å forme hjemmebegravelser, og som nødvendigvis henger sammen med den folkelig religiøsiteten, er trosforestillingen om at de døde går igjen. Den *fryktede døden* innebærer tanken om at hvis man ikke tilfredsstiller de døde med en verdig begravelse og et nidagersritual, kan den døde komme tilbake. Dette gjelder ikke bare disse to seremoniene, men også senere ritualer – og i det hele tatt alt fra det å tenne et lys til avdødes minne til å delta aktivt i alle de forskjellige ritualene for å tilfredsstille og ære den døde. Selv om «*el muerto ya no tiene derecho*» [den døde har ingen rettigheter], er det sterkt nedfelt i folks bevissthet at den døde kan komme tilbake, spørre etter ting eller til og med

plage medlemmer av familien dersom begravelsen ikke var som den skulle (FA; Davis 1987:119).

Muntlige fortellinger om sjelevandring, gjengangeri og en avdød som har makt til å straffe, finnes det mange av i RD. Derfor forsøker de levende med all sin makt å hindre at avdødes familiemedlemmer blir utsatt for straff og hevn. Dette peker videre på to forhold. Det ene er at ritualpraksisen kan bli omformet ut fra en praktisk dimensjon. Handlinger som utføres, har ikke nødvendigvis en konkret mening i seg selv, men de har et konkret mål. Betydningen skapes avhengig av hva man vil forhindre. I empirien i denne avhandlingen finnes det mange eksempler på dette. Vil man f. eks. hindre at barnebarn blir tatt med av en avdød bestemor, legges barnets mål i kista. Og man har eksempelet på at en mannlig avdød ikke skal ha knute på slipset på likklærne for å unngå at han blir bundet til dette livet for alltid. Det andre forholdet er mer indirekte ved at man på denne måten ivaretar en kontinuitet i handlingene hvor ritualene blir tradert. Ved å fortelle om egne erfaringer skaper individet nye kontekster som i dette tilfellet fører til nye ritualer. Tradisjonen *fortelles*, og ved å gjøre det, skapes det nye tradisjoner fordi disse blir omtolket.

Som man har sett, spiller også økonomi en viktig rolle i hvordan begravelsesritualer blir utformet i RD. Dessuten er *alt* i hjemmebegravelser i større eller mindre grad avhengig av avdødes familie inntekt og formue. Det finnes ikke noe statlig hjelpeapparat eller stønad til begravelser. At penger er viktig, får man bekreftet i uttrykket «*No tengo (dinero) ni en que caerme muerto!*» [Jeg har ikke en gang råd til å dø!]. Dette uttrykket brukes ofte i dagligspråket og viser oppfatningen av pengebruk ved et dødsfall. En dårlig familieøkonomi kan påvirke ritualenes innhold negativt i den forstand at ritualene eller deler av dem kan utelates, f. eks. den pengekrevenende nidagersseremonien som kan erstattes med en enkel messe i den lokale kirken. Pengemangelen innvirker derimot ikke på alle ritualpraksiser under en hjemmebegravelse. Tradisjoner rundt likklær, likvake, likets posisjon i huset og lysbruk kan variere på grunn av andre faktorer, men ikke på grunn av økonomi. Det med familieøkonomi avspeiles likevel tydelig ved blomsterkjøp, kistekvalitet og den tradisjonelle matserveringen. Men likevel, som det er nevnt, ber de fleste *rezadores* i prinsippet gratis for de døde. Nærmiljøet samler seg også uavhengig av pengene, men heller avhengig av avdødes anseelse.

Depende del muerto...

Det finnes ingen ritualiserte praksiser uten en handlende aktør. Det er generelt vanskelig å gi et entydig svar på hvem og hva som *egentlig* bestemmer ritualenes innhold og form. Hjemmebegravelser i RD består av komplekse og fleksible handlinger, skapt av kulturmøter og gitt kollektive normer og verdier samt individuelle tolkninger av disse, og det er nettopp dette som har vært utslagsgivende for ritualenes form og innhold. Likevel står man også igjen med aktørenes egen versjon av denne diskusjonen, og svaret mange gir er nettopp at det er *depende del muerto* [avhengig av den døde] – et svar som gir innsikt i folks oppfatning, men som ikke nødvendigvis er fullstendig. Det er, som vi her har sett, verken avdøde eller avdødes familie som utformer ritualene, men derimot et fellesskap via det kollektive normsettet skapt og gjenskapt over tid i en lokal kontekst og forandret og tilpasset i takt med nyere samfunnsendringer.

Hjemmebegravelser i RD inneholder mange rituelle praksiser på forskjellige nivåer. Som man har sett handler det like mye om normer og fleksible praksiser, der tradisjoner møter en nyere tid. Gammelt kombineres med nytt. I et samfunn hvor det tradisjonelle og moderne står i stor kontrast vil hjemmebegravelser eller måten å håndtere døden på varierer avhengig av hvem den døde var. Samtidig er RD et land med en kompleks religiøse synkretisme som på sin side omformer aktørenes praksis ved et dødsfall. Dette skaper diskusjonen blant de som mener at en «*tiene que hacer las cosas como Dios manda*» [man må gjøre ting som Gud sier] og de som mener at de omfattende hjemmebegravelsene rett og slett er bortkastede penger og ressurser og gammeldags tradisjoner. Samtidig er det kommet fram at dødsritualer ikke er klare handlinger som man ved bruk av en metodisk analyse alltid vil finne den egentlige meningen med. I og med at de tradisjonsbaserte ritualene er endret og gitt nye former, er aktørenes egen oppfatning også endret.

Dødsritualene er synlige i Den Dominikanske Republikk. De hører med til folks hverdagsliv. Et dødsfall må ikke nødvendigvis ha funnet sted i øyeblikket, men ritualene ligger der, som om de venter på de levende: Hele nidagersseremonien, månedsmarkeringen, årsmarkeringen og til slutt den fleksible *banco* som kan strekke seg fram til hele syv år etter dødsfallet, alt i alt en omfattende ritualpraksis som dypt preger det dominikanske samfunnet.

Litteratur

- Alver**, Bente G. 1990a: "At være fremmed I det nære og kendte". I: Gustavsson, Anders (red): *Nordisk etnologi och folkloristik under 1980-talet*. 1990. Uppsala.
- Alver, Bente G. 1990b: "I dialog med tiden: Kvalitativ tilnærmselse i folkloristisk arbeidsmåte". I: Alver, Bente G. og Torunn Selberg 1990: ... *enn all din kunnskap drømmer om Horatio! Nye perspektiver i tradisjonsforskningen*. Bergen: Forlaget Folkekultur.
- Alver, Bente G. 1990c: *Creating the source through folkloristic fieldwork. A personal narrative*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Alver, Bente G. 1990d: "At skabe mundtlige kilder omkring det som ligger dybest i hjertet!" I: Heimen 1990:28.
- Alver, Bente G. 1995: "På stram line mellom etiske forskningsidealer og praksis". I: Nord Nytt. Nordisk tidskrift for etnologi och folkloristisk.
- Alver, Bente G. og Ørjar Øyen 2007: "Challenges of Research Ethics: An introduction". I: Alver, Bente G., Tove Ingeborg Fjell and Ørjar Øyen 2007: *Research ethics in studies of culture and social life*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Amundsen**, Arne Bugge, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.). 2006: *Ritualer. Kulturhistoriske studier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Amundsen, Arne Bugge. 1990: ... *alle like, både fattige og rike? Døds og begravelse i Østfold-tradisjonen*. Sarpsborg.
- Amundsen, Arne Bugge. 2006a: "Kulturhistoriske ritualstudier". I: Amundsen, Arne Bugge, Bjarne Hodne og Ane Ohrvik (red.) 2006: *Ritualer. Kulturhistoriske studier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Amundsen, Arne Bugge. 2006b: "Studying Ritual Changes Today – Some Reflections on the Situation in Modern Norway. I: *The ritual year and ritual diversity. Proceedings of the Second international conference of the SIEF working group on The Ritual Year*. Göteborg: Institutet för språk och folkeminnen.
- Bell**, Catherine. 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York/Oxford: University Press.
- Bell, Catherine. 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Burke**, Peter. 2004: *What is cultural history?* Cambridge: Polity.

- Davis**, Martha Ellen. 1987: *La otra ciencia: El vudu dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo: Editora universitaria – UASD.
- Davis, Martha Ellen. 2004 (red.): *La ruta hacia Liborio. Mesianismo en el Srur Profundo dominicano*. Editora Manatí.
- Deive**, Carlos Esteban. 1996: *Vodo y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana.
- Døving**, Cora Alexa. 2005: *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*. Oslo University of Oslo. Acta Humaniora nr 20.
- Ehn**, Billy og Orvar Löfgren. 1982: *Kulturanalys. Et etnologiskt perspektiv*. Malmö: Gleerups.
- Emerson**, Robert M., Rachel L. Fretz & Linda L. Shaw. 1995: *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Eriksen**, Anne og Anne Stensvolg. 2002: *Maria-kult og helgendyrkelse i moderne katolisisme*. Oslo: Pax Forlag.
- Eriksen, Anne. 1994: "Like Before, Just Different. Modern Popular Understandings of the Concept of Tradition". I: Arv 1994.
- Eriksen, Anne. 1995: "Det romantiske prinsipp i folkløristisk forskning". I: Nord Nytt. Nordisk tidskrift for etnologi och folkløristisk. 60.
- Esborg**, Line. 2005: "Feltarbeidets mange samtaleformer". I: Gustavsson, Anders (red): *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. 2005. Kristiansand: Høyskole Forlaget.
- Fink**, Hans. 1988: "Et hyperkomplekst begreb. Kultur, kulturbegreb og kulturrelativisme I". I: Hauge, Hans og Henrik Horstbøll. 1988: *Kulturbegrebet kulturhistorie*. Skriftserien Kulturstudier. Aarhus: Universitetsforlag.
- Franco** Pichardo, Franklin. 2003: *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*. Santo Domingo: Sociedad Editorial Dominicana.
- Gadamer**, Hans-Georg. 2001: "Estetikk og hermeneutikk". I: Lægried, Sissel og Torgeir Skorgen (red). 2001: *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus.
- Geertz**, Clifford. 1973 (2000): *The interpretation of cultures*. USA: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 2001: "Fra den innfødtens synsvinkel: Om den antropologiske forståelsens egenart". I: Lægried, Sissel og Torgeir Skorgen (red.). 2001: *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus.
- Gennep**, Arnold van. 1999: *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax forlag
- Honko**, Lauri. 1976: "Riter: en klassifikation" i *Fataburen*. 1976.

- Haavind**, Hanne. 2000: "På jakt etter kjønnede betydninger". I: Haavind, Hanne (red.) 2000: *Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning*. Oslo: Gyldendal.
- Jacobs–Huey**, Lanita. 2002: "Exchange across Difference: Production of Ethnographic Knowledge. The Natives are gazing and talking back: Reviewing the problematics of positionality, voice and accountability among "natives" anthropologists". I: *American Anthropologist* 104 (3). American Anthropological Association.
- Jiménes**, Ramón Emilio. 1927: *Al Amor del Bohío. Tradiciones y costumbres dominicanas*. Tomo I. Santo Domingo: Virgilio Montalvo.
- Klein**, Barbro. (red). 1995: "Indedning". I: Klein, Barbro (red). 1995: *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser*. Stockholm: Carlssons.
- Klepp**, Asbjørn. 1980: "Tradisjon og kultur". I: Noreveg 23.
- Metraux**, Alfred. (1958): *Vudú*. (Spansk utgaven: 1979, Editora Alfa y Omega).
- Pichardo**, José Adolfo. 2006: *Teatro brevísimo de la muerte*. Santiago: Sociedadarte.
- Redrigues Velez**, Wendalina. 1982: *El turbante blanco. Muertos, santos y vivos en lucha política*. Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano.
- Slettan**, Dagfinn. 1994. *Minner og kulturhistorie. Teoretiske perspektiver*. Nr.4 Skriftserie fra Historisk institutt.
- Thorbjørnsrud**, Berit. 2005: "Feltarbeid: En personlig reise til økt innsikt". I: Gustavsson, Anders (red.) 2005: *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Kristiansand: Høyskole Forlaget.
- Turner**, Victor. 1995: *The ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter
- Zea**, Leopoldo & Mario Magallón (red.). 1999: *Latinoamérica encrucijada de culturas*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Ødemark**, John. 2000: "Den nye kulturhistorien – mellom antropologisk og estetisk kultur". I: *Norveg*, 2. S. 23 – 58.
- Agedal**, Olaf (red.). 1994: *Døden på norsk*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Avis

Listin Diario (dagsavis), 01.02.05 og 16.10.06 av Lourdes I. Reyes. "Cuando se asiste a un funeral."

Andre

Andújar, Carlos 1995 (1990): Video: "El banco de Palo: Ceremonia de Culto a los Muertos en República Dominicana. Av: Centro de estudio de la red Antillana (CERA). 20minuter.

Bilder

Wanda Rivera

Summary

This dissertation is an empirical study of domestic burial rituals in the Dominican Republic. It is a systematic documentation of the practice surrounding a death in the Dominican Republic when the procedures are carried out at home. It looks primarily at the major features of a home burial in a procedural perspective; that is to say chronologically, what procedures are carried out and in which order – there being no action without an active participant. The perspective of the participant is also covered later in the thesis.

As a starting point I took the expression ‘dependent on the dead’, in order to discover what the participants considered most important. By taking a ritualistic approach I describe these procedures and the various interpretations the participants put on them. A ritualistic perspective on the way in which a society relates to death can shed light on the way in which the rituals came into being, how they have changed and how they are preserved and maintained. At the same time questioning what exactly one can call practice in cultural studies. Here one finds a tension between the concept of tradition and that which can be termed ritual practice. Informants explain the procedures in connection with death in the Dominican Republic as tradition, and never as ritual. One does that which one has been brought up to do, either because it is expected – of God – or because the one who has died wished it thus. Traditions do not exist in isolation. One can use tradition to explain certain practices but also to deny them. Traditional practices in connection with home burials have just as much to do with change as they do with procedural flexibility and stability in ritual form and content.

Home burials in the Dominican Republic include many ritual practices at different levels. These procedures, or methods of handling death, vary according to whom it is who has died; class; religion and financial status. It is not, however, always the case that these categories decide the ritual content, because the aspect of culture is also such an important factor in death rituals. At the same time the Dominican Republic is a country with a complex religious mix, which for its part decides what participants practice in the case of a death.

Appendiks

Kildemateriale:

Intervjuer av kvinner (K) og menn (M):

2007

Ped: (M) i 60-årene. Santo Domingo
Ang: (K) i 70-årene. Santo Domingo
AndR: (K) i 70-årene. Luperón
Ch: (K) i 80-årene. Luperón
JuD: (K) i 70-årene. Luperón
OrdY: (K) i 50-årene. Yamasá
Rom: (M) i 30-årene. Cofradía del Espiritud Santo. Santo Domingo

2008

AndR: (K) i 70-årene. Luperón (del 3)
TLid: (K) i 50-årene, Luperón
ToC: (M) 80-årene. Yamasá
LuM: (K) i 60-årene. Yamasá
MaCh: (K) i 80-årene. Luperón
May: (K) i 50-årene. Santo Domingo

Diverse om ritualer i det offentlige rom og den folkelige religiøsitet:

Banco en Villa Mella. Santo Domingo
El regreso de la Dolorita, Los Morenos, Santo Domingo
Nasjonaldag for folkelig religiøsitet i Higüey, Jomfru Altagraciasdag (21.01.08)

FB (feltbok); LO (lydopptak); B (bilder); V (video)

01.12.06: Ni dager, Villa Juana, Santo Domingo (Notater. B.)
01.12.06: Besøk ved hovedstadens største kirkegård, Santo Domingo (B)
14.12.06: Begravelse i Los Girasoles, Santo Domingo (FB.LO.B.V)
15.12.06: 9-dager. 1. dag (FB.LO)
16.12.06: 9-dager. 2. dag (FB.LO.B.V)
17.12.06: 9-dager. 3. dag (FB.LO.B.V)
18.12.06: 9-dager. 4. og 5. dag (FB.LO.B.V)
20.12.06: 9-dager. 7. dag. (FB.LO.B.V)
21.12.06: 9-dager. 8. dag (FB.LO.B.V)
22.12.06: 9-dager. 9. dag (FB.LO.B.V)

09.01.07: 9-dager i Guayacanal, Azua (FB.LO.B.V)
29.01.07: 9-dager i Yaguaza på Villa Mella, Santo Domingo (FB.LO.B.V)
01.02.07: 9-dager i Mata los Indios i Villa Mella, Santo Domingo (FB.LO.B.V)
12.02.07: Intervju med Ch, Luperón (LO.B)
13.02.07: Bearbeidelse av spørreskjema (FB)
14.02.07: Intervju med JuD, Luperón. (LO.B)
17.02.07: Begravelse, Luperón (FB.LO.B.V)
19.02.07: Intervju med AndR (og JRC), Luperón (FB.LO.V)
20.02.07: Samtale med CG, Luperón (FB)

03.03.07: 9-dager i Los Almendros, Yamasá (FB.LO.B.V)
08.03.07: Besøk på nasjonalarkivet
13.03.07: Uformell samtaler med BR
15.03.07: Bearbeidelse av spørreskjema til Ped. (FB)
27.03.07: Fortellingen om en begravelse (FB)
(00.00.)07: Begravelse, Santo Domingo. (FB.B)
18.04.07: Begravelse i det offentlig rom (FB)
04.05.07: Intervju med Rom, congero i Villa Mella. (FB.LO)
18.05.07: Begravelse i Los Girasoles, Santo Domingo (FB)